8 Ph. U. 571 z
<36634569420014
<36634569420014
Bayer. Staatsbibliothek

Philoſophiſche
Unterſuchung
über
den allgemeinen Verfall
des
menſchlichen Geſchlechtes

von

P. B. Zimmer,
öffentlicher Lehrer der Theologie auf der Univerſität
zu Landshut.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BIBLIOTHEK

Landshut,
in der Weberſchen Buchhandlung
1809.

Wbtd 72/35

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Ich habe ſogleich im Verlauf der in dieſer Schrift angeſtellten Unterſuchung die Gründe ſowohl über den Hauptinnhalt derſelben, als auch über die mit dieſem verbundenen Punkte, und zwar jeden an ſeinem Orte angegeben; und ich habe denſelben hier nichts weiter beyzuſetzen, zur vollſtändigen Rechtfertigung dieſes Unternehmens.

Es liegt nach meinem Urtheile mehr daran, hier deutlich auszufprechen, für wen diefe Schrift beftimmt fey, und dem fie fomit angehöre, und welchen fie nicht angehören könne. Aus diefer Abficht fage ich, das vorliegende Buch fey blofs für diejenigen gefchrieben, welchen zwar das religiöfe Gefühl, das Gefühl Gottes, und deffen, was er nothwendig, und feinem Wefen gemäfs im Verhältniffe zum Menfchen ift, mit dem Gefühle feiner eigenen Nichtigkeit und Sündhaftigkeit zu Theil, aber zugleich die Einwendungen des vernunftlofen Verftandes, und die Spiele der vom Göttlichen entfremdeten Phantafie bekannt geworden; und gegen welche fie ihr Gefühl nicht weiter zu vertheidigen und zu rechtfertigen wiffen.

Es ift aber dazu noch ferners nothwendig, dafs fich diefe Menfchen noch nicht in einer wichtigen Philofophirmethode feftgefetzt, und darinn bleibende Wohnung genommen haben; denn im entgegengefetzten Falle

ha-

haben ſie keine Augen mehr zu ſehen, keine Ohren zu hören, und keinen Sinn zu fühlen, und können deſswegen ohne wahres Wunder nicht mehr erlöſet werden, weil ſie nicht mehr angerührt, und durch Berührung erregt werden können.

Daraus gehet von ſich ſelbſt hervor, daſs dieſe Schrift nicht für diejenigen gehöre, und noch weniger gehören könne, welche, verſunken in der Laſterhaftigkeit, alles religiöſe Gefühl, das Gefühl des Göttlichen verloren haben, und ſo für dieſes Göttliche ſtumpf geworden, davon nicht weiter angeregt, und gleichſam gereizt werden können. Dieſe ſind wie in der Hölle begraben, daraus keine Erlöſung iſt.

Daſſelbe gilt gleicher Maaſsen — obwohl nicht aus gleichem Grunde — von jenen, welche wie immer — durch Zufall, oder Leidenſchaft — an einer falſchen Anſicht der Dinge, die ſie Philoſophie nennen, haften,

 und

und ſich davon, entweder aus natürlichem Unvermögen, oder durch eigene und freywillige Verblendung, nicht los machen können; ſie mögen nun vom Verſtande aus zum Willen, oder vom Willen zum Verſtande kommen wollen. Beydes iſt gleichviel, Beydes die höchſte Unphiloſophie; und gewiſſer Maaſſen Sinnloſigkeit. Sie ſind noch itzt lebendige Zeugen der kantiſchen Unphiloſophie, weil ihre Produkte die letzten Ausgeburten derſelben ſind, ſo unförmlich, wie die Mutter ſelbſt.

Man kann an dieſen Menſchen, und ihren ärmlichen Produkten alles begreifen; nur ihre Schaamloſigkeit nicht, die deſswegen unbegreiflich iſt, weil ſie keine Grenzen hat: denn ſchaamlos, ohne Grenzen, müſſen wohl diejenigen ſeyn, die, nachdem man ihre Blöſse und Schande vor dem ehrliebenden Publikum aufgedeckt, ihre philoſophiſche Unfähigkeit gezeigt, und ſie darum aus der philoſophiſchen Welt, gebrandmarkt mit dem un-

aus-

auslöſchlichen Zeichen der Unwiſſenheit, hinausgeworfen hatte, ſich nach dieſem Vorgange noch erfrechen, vor demſelben Publikum zu erſcheinen, und ihre verdorbene Waare für Philoſophie demſelben anzubiethen. Für Menſchen dieſer Art gehört alſo dieſe gegenwärtige Schrift nicht, weil ſie — nach den bisherigen Vorgängen zu urtheilen, wodurch ſie ſich und ihre Einſichten geoffenbaret haben — durchaus unfähig ſind, den Innhalt derſelben zu ergreifen, und in deſſen Sinn einzudringen.

Um ſo weniger kann Menſchen dieſer Art, auch aus demſelben Grunde, ein Recht zukommen, die Schrift in Unterſuchung zu nehmen, und darüber ein Urtheil zu ſprechen: denn die erſte nothwendige Bedingung eines gültigen Urtheils, und die erſte nothwendige Qualität des Richters, iſt die Erkenntniſs deſſen, worüber geurtheilt, und die Einſicht in die Sache, über welche die Sentenz geſprochen wird. Und da bey der

 ge-

genannten Klaſſe dieſer Menſchen gerade dieſe Qualität mangelt, ja ſogar nach dem öffentlich geführten Beweiſe, der noch durch keinen Gegenbeweis entkräftet iſt, ja bey der bekannten Lage des öffentlichen Dokumentes nicht einmal entkräftet werden kann, mangeln muſs; ſo ſind ſie eben darum von jeder Stimmführung für die Zukunft ausgeſchloſſen.

Sollten ſie aber nichts deſtoweniger, was ihrer unbegrenzten Schaamloſigkeit wegen zu erwarten iſt, es ſich einfallen laſſen, darüber ein Wort zu ſagen; ſo erkläre ich zum voraus, daſs ich mit ihnen ſo lange keine Unterredung eingehen werde; ſo lange ſie nicht durch einen ſtandhaften Gegenbeweis die Schande des Ausgeworfenſeyns aus der philoſophiſchen Welt von ſich abgewiſcht, und ſich vor der ehrlichen Welt wieder zu Ehren gebracht haben werden. Nur unter dieſer Vorausſetzung einer ſolchen Ehrenrettung werde ich auf die Stimme dieſer Men-

ſchen

ſchen achten; im entgegengeſetzten Falle aber dieſelbe Stimme anſehen, als ein Urtheil von Menſchen gefällt, die das Recht verloren haben, vor dem Publikum zu ſprechen.

Endlich in Beziehung auf den Innhalt des erſten Theils, merke ich nur ſo viel an, daſs, wer ſich gegen denſelben wie immer erklären will, ſich nur gegen die erſten Punkte, d. h., gegen die Lehren von Gottes Weſen und Form, von der Schöpfung, von den Beſondernheiten, von der Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde erklären könne; denn das Uebrige ſind nur Folgeſätze, nur Sätze, welche dasjenige in einer formalen Trennung ausſprechen, was untereinander innigſt verbunden und Eins iſt.

Hieher gehört vorzüglich die Darſtellung des Staates, die nur alsdann, und nur dadurch in Anſpruch genommen werden kann, wenn, und daſs man die Wirklichkeit der

Sünde, und des aus der Sünde hervorgehenden Zuſtandes der Menſchen in Anſpruch nimmt.

Bey dieſer Anſicht leuchtet es auch ferner ein, daſs, einmal den Staat auf dieſe Weiſe betrachtet, nimmermehr von einem Staatszwecke, d. h., von einem Zwecke, der auſſer dem Staate liegt, und erſt durch den Staat, als Mittel hervorgebracht werden ſoll, die Rede ſeyn könne: denn der Staat nach ſeiner poſitiven Seite betrachtet, die ihn auch eigentlich zum Staate macht, weil ſie allein die reale Darſtellung der Idee des Staates iſt, iſt der Zweck ſelbſt, iſt das, was ſeyn ſoll durch die Vernunft; und der Zweck des Staates hat ſomit nur eine Bedeutung, wenn ich die negative Seite deſſelben, die Aufhebung der Hinderniſſe, die dem Werden und Beſtehen des Staates im Wege ſtehen, als Mittel zur poſitiven Seite deſſelben, als Zwecke in Anſchlag bringe. Allein — wohlgemerkt — die negative Seite,

ohne

ohne die positive, ist kein Staat, ist höchstens nothwendige Vorbereitung zur wirklichen Darstellung der Idee des Staates, oder zum realen Staate, und nur als Vorbereitung mag man sie das Mittel zur Verwirklichung der positiven Seite desselben als ihrem Zwecke nennen. Der Staat muss also bloss in diesem gegenwärtigen Zustande der Menschen diese zwey Seiten darbiethen, wovon die Eine absolut nothwendig und ewig, die andere zufällig und zeitlich ist.

Darinn liegt nun aber auch der Grundfehler aller bisherigen Staats- und Staatsrechtslehren; und daraus ist es auch allein erklärbar, dass, und warum sie, der Idee des Staates entblöst, sich an die negative Seite desselben kehrten, daran festhielten, und so ausser ihrem Staate als einem Mittel noch einen Zweck, der dadurch zu erreichen wäre, suchten. Diese Seite war ihnen in der Erfahrung gegeben, (obwohl sie selbst über diese Erscheinung keine zureichende Aus-

kunft

kunft geben konnten), und die Verfaſſer derſelben ſahen, wie die wirklich beſtehende ſogenannte Staaten ihnen auch nur dieſe Seite zukehren, und ſich dadurch ihrem Auge anſchaulich machen. Da ſie aber nicht weiter ſehen, als was ſich ihrem leiblichen Auge darboth, und nicht weiter ergreifen konnten, als was ſie mit ihrem Verſtande zu begreifen vermochten; ſo konnte es nicht fehlen, daſs ſie noch auſſer dem Staate einen Zweck ſuchten, welchen jener als Mittel herbeyführen ſollte; der aber eben ſo zufällig und zeitlich, wie die negative Seite deſſelben, ſeyn muſste.

Daher alſo die Verwirrung, daher die Widerſprüche, die ſinn- und geiſtloſe Sätze, welche man ſich in den letztern Zeiten über dieſen Gegenſtand erlaubte, ohne deſswegen vor dem Publikum dieſer Albernheiten wegen ſchaamroth zu werden.

Auch

Auch mit Menſchen dieſer Art habe ich kein Wort zu ſprechen, ſo lange ſie ſich nicht daran wagen werden, zu zeigen, man müſſe keineswegs die in dieſer Schrift angegebene Anſicht des Staates ergreifen; und man müſſe folglich nicht bey einer Staatslehre, die gerathen, und worinn etwas Tüchtiges und Haltbares geſagt werden ſolle, von beyden Seiten des Staates ausgehen; denn jeder andere Wortwechſel iſt ein eitles, und durchaus leeres Geſchwätz.

Was den zweyten Theil betrift, worinn dasjenige durch die Geſchichte erwieſen iſt, was im erſten aus dem Weſen der Philoſophie dargethan worden; ſo iſt es, auch ohne alle Bemerkung einleuchtend, daſs die Geſchichte der Philoſophie hier nur deſswegen auftrete, um in ihr die Wahrheit der aufgeſtellten Behauptung zu zeigen. Sie ſtehet ſomit nicht für ſich, ſondern eines Andern wegen da, und muſs folglich nach dieſer Anſicht beurtheilt werden. Obwohl auch hier

noch

noch eine andere Abſicht mitwirkte, die ich ſogleich beym Anfange derſelben offenbarte. Es iſt deſswegen mehr die Geſchichte der Philoſophie, d. h., desjenigen, was ich Philoſophie nenne, oder für Philoſophie halte, als die Geſchichte philoſophiſcher Syſteme, — nach der gewöhnlichen Anſicht zu reden, vermöge welcher mehrere Syſteme der Philoſophie, für möglich und wirklich gehalten werden, da doch nur Eines ſeyn kann, weil die vollſtändige Form der Philoſophie nur Eine iſt — Nur unterſcheide ich den gelungenen Verſuch, zur Philoſophie zu gelangen, 1. von dem miſslungenen, und dann 2. von der Behauptung der Unmöglichkeit aller Philoſophie, wovon ich den erſten Peripateticismus, und die zweyte Skepticismus nenne. Alle drey, Philoſophie, Peripateticismus, Skepticismus, wie ſie in der Geſchichte der Philoſophie vorkommen, ſind unverwerfliche Belege von demjenigen, was ich in- und aus dieſer Geſchichte zu erweiſen ſuche.

Soll nun Etwas gegen diesen zweyten Theil gesagt werden, auf dessen Beantwortung ich mich einlassen, oder das ich berücksichtigen solle; so muss gezeigt werden, *entweder*, dass ich die Ansicht der Geschichte der Philosophie zu meinem Zwecke unrichtig gefasst, oder dieselbe unrecht ausgeführt, oder in den geschichtlichen Belegen gefehlt habe; *oder*, dass in der Geschichte der Philosophie die Auflösung der Frage vom Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen nicht als das Wesen der Philosophie, und als dieselbe selbst erscheine, und folglich in dieser Geschichte die Voraussetzung, und das Anerkennen eines allgemeinen Irrthums, liegend auf dem menschlichen Geschlechte, von der Seite der Philosophie nicht vorkomme. Nur in diesem Falle werde ich mich entweder auf eine Beantwortung der dagegen gemachten Einwendungen, oder auf das redliche und freye Gestehen der von mir begangenen Fehler einlassen. Jeder andere Gegenversuch, wie er auch immer beschaffen seyn, und wo-

her er auch immer kommen möge, wird von mir unbemerkt bleiben, und wie nicht geschehen betrachtet werden. Damit ist aber auch alles gesagt, was ich dem Leser am Anfange des Buches zu sagen hatte.

Der Verfasser.

I.

Die Lehre des Christenthums von dem Falle des ersten Menschenpaars, und dem daraus erfolgten Verderben des menschlichen Geschlechtes, die man auch sonst und gewöhnlich die Lehre *von der Erbsünde* nennt, ist von der grössten Wichtigkeit, und verdient darum wohl gegen alle Anklagen und Schmähungen sicher gestellt zu werden, die man gegen dieselbe schon von gar langer Zeit her, vorzüglich im verflossenen Jahrhunderte, und zwar in der letzten Hälfte desselben, vorzubringen nicht müde werden konnte.

2.

Denn nichts davon zu sagen, dass diese Lehre eine deutlich und klar ausgesprochene Lehre des Christenthums ist, und eben darum wie ein organischer Theil zum ganzen Organismus der christlichen Theologie gehört, ist sie (diese Lehre) eine Grundlehre des Christenthums, dasselbe nach seiner zweyten Seite betrachtet, d. h., als eine Offenbarung Gottes, *dass* und *wie* er das Menschengeschlecht habe von der Sünde erlösen, vom Falle aufheben, und zu sich zurückführen wollen: oder bestimmter und deut-

licher zu reden, wenn wir die genannte Seite des Chriſtenthums, welche offenbar die ausgebreitetſte und an das Licht gefördertſte Seite deſſelben iſt, betrachten; ſo iſt die Lehre vom Falle — von der Sünde — der erſten Menſchen, und der daraus entſtandenen Erbſünde des Menſchengeſchlechtes, die Grundlehre dieſer Seite deſſelben, weil ohne dieſe Lehre dieſe Seite des Chriſtenthums gar nicht begriffen und verſtanden werden könnte. Oder müſste es nicht ein Räthſel ſeyn, auf keine Weiſe zu entzifferend, nicht die ſeltenſte Hieroglyphe, dem unmöglich eine Bedeutung abzugewinnen wäre, wenn von einem Erlöſer, und einer durch alle Zeiten fortlaufenden Erlöſung, und doch von keinem zu Erlöſenden, von keinem, der dadurch zu allen Zeiten gerettet werden ſollte, die Rede wäre?

3.

Damit iſt nun aber auch zugleich der Grund angegeben, und auf das deutlichſte ausgeſprochen, warum in der chriſtlichen Theologie, als einem organiſchen Ganzen, gerade nach der Lehre von der Schöpfung des Univerſums, und insbeſondere des Menſchen, die Lehre von der Sünde der erſten Menſchen, und der daraus entſtandenen Erbſünde eintreten müſſe: denn alle vorhergehende Lehren machen die erſte Seite des Chriſtenthums aus, welche das abſolute und urſprüngliche Verhältniſs Gottes zum Univerſum und insbeſondere zum Menſchen, durch die Darſtellung des göttlichen Weſens, und ſeiner noth-

wendig

wendig dreyfachen Form offenbaret. Diese Lehren sind nun aber mit der Lehre von Gott, als der Urquelle und dem Schöpfer alles dessen, was ist, geschlossen, und somit auch unsere Betrachtungen, als wissenschaftliche An- und Einsichten *davon*, geendiget. Es tritt darum von nun an das Christenthum nach seiner zweyten Seite auf, d. i., als Offenbarung Gottes, *daſs* und *wie* er das Menschengeschlecht erlösen, und zu sich zurückführen wolle. Daſs aber diese Offenbarung, d. h., diese Lehre von der Erlösung auch nur möglich sey, so muſs die Lehre vom Falle der ersten Menschen, und der daraus entstandenen Erbsünde des menschlichen Geschlechtes, derselben vorausgehen.

4.

So wie nun aus dem Bisherigen einleuchtend ist, warum die Lehre von der Erbsünde und der Ursache derselben gerade diese Stelle in der christlichen Theologie einnimmt; eben so deutlich und klar ist damit angedeutet, *daſs* und *warum* die Lehre von Christus dem Gott-Menschen, als dem Erlöser des menschlichen Geschlechtes, sich an die vorige anschlieſse. Eben dasselbe Verhältniſs tritt nun auch mit der darauf folgenden Lehre von der Gnade Gottes, oder von der Heiligung des Menschen durch den göttlichen Geist ein; denn diese ist nur eine weitere Entwickelung der Lehre von der Erlösung des Menschen.

5. Die-

5.

Diese ausführlichere Bezeichnung der Stelle, und zugleich der innigsten Verbindung dieser Lehre mit den übrigen Lehren des Christenthums, gehört bloss dazu, die Wichtigkeit derselben zu offenbaren, und das Bestreben zu rechtfertigen, das man schon von jeher geäusseret hat, und noch wirklich äusseret, jene Angriffe und Lästerungen abzuweisen, welche von der Zeit des Pelagius und seiner Freunde an, gegen dieselbe gemacht worden sind, und noch heute gemacht werden. Denn ist es Aufgabe des christlichen Theologen, und insbesondere des Dogmatikers, jede Lehre des Christenthums in Schutz zu nehmen, und sie gegen die Angriffe ihrer Gegner zu vertheidigen; so wird die Erfüllung dieser Aufgabe hier nur um so dringender, je wichtiger diese Lehre selbst, und je deutlicher von uns erkannt ist, dass von ihr, als der Grundlehre, die ganze Lehre des Christenthums von der Erlösung der Menschen, durch den Gott-Menschen Christus, und die von ihm getroffenen Anstalten, abhange. Es ist auch darum keine unwichtige Bemerkung — keine Bemerkung, die hier nicht ihre Stelle verdiente — dass zu jeder Zeit mit der Bestreitung und Schmähung dieser christlichen Religionslehre, zugleich die Lehre von der Erlösung und Stellevertretung bestritten, und geschmähet wurde, ja, wie sogar bey dem Gebrauche der Worte — Erlösung und Stellevertretung, — nachdem einmal die Lehre vom Falle des Menschen verworfen war, dennoch die wahre Ansicht der Sache, und die wahre und ur-

sprüng-

ſprüngliche Bedeutung dieſer Worte aufgegeben werden muſste. So wenig nun der chriſtliche Theolog bey den Angriffen der Gegner auf die Lehren von der Erlöſung und Genugthuung ſchweigen kann, ohne einen Hochverrath am Chriſtenthume zu begehen; eben ſo gewiſs iſt es, daſs er bey der Beſtreitung der Lehre von dem allgemeinen Verderben des menſchlichen Geſchlechtes nicht ruhig bleiben könne, ohne deſſelben Verbrechens ſchuldig zu werden.

6.

Dadurch, glaube ich nun gewiſs, iſt die Abſicht dieſer gegenwärtigen Schrift, und das Hervortreten derſelben an das Licht, und unter die Augen des Publikums gerechtfertiget, weil die Lehre von der Erbſünde vor demſelben angegriffen und geſchmähet wurde.

7.

Beſtimmung des Inhalts der gegenwärtigen Schrift.

Zuvor aber iſt es nothwendig, ſo genau als möglich den Punkt zu beſtimmen, um welchen ſich dieſe gegenwärtige Unterſuchung drehet, und ſomit die Grenzen anzugeben, worauf ſie ſich beſchränkt. Es kann nun hier die Rede nicht ſeyn davon, ob die Lehre von der Erbſünde wirklich eine chriſtliche Religionslehre ſey, d. i., eine Lehre, enthalten im vollſtändigen Dokumente des Chriſtenthums, und darum von den ſchriftlichen und mündlichen Zeugniſſen

 der

der Apofteln, und den amtlichen Erklärungen der Kirche ausgefprochen; (nur diefe drey im engften Bunde, oder beffer, als Einheit betrachtet, machen das vollftändige Dokument der chriftlichen Religionslehre aus) denn diefe Frage ift fchon im zweyten Theile der von mir herausgegebenen Specialtheologie beantwortet, die Wahrheit der Antwort erwiefen, und damit jede Einwendung, die man, etwa durch einen Schein betrogen, aus *derfelben Gefchichte* dagegen verfuchen möchte, abgewiefen worden. Was alfo hier *allein* zur Frage werden kann, kommt darauf zurück, *ob* und *wodurch* die Philofophie eben daffelbe von dem allgemeinen Verfall dcs menfchlichen Gefchlechtes ausfpreche, was das Chriftenthum als Religionslehre, blofs nach feiner gefchichtlichen Seite betrachtet, davon ausfagt? Nun fagt aber diefes Chriftenthum, blofs unter diefe Anficht geftellt, vom Verfalle des menfchlichen Gefchlechtes folgende Punkte aus: 1. die erften Menfchen find von Gott abgefallen — haben gefündiget. 2. Ihre Sünde hatte fchlimme Folgen für fie, wie z. B. Krankheit, Tod, Hang zum Böfen, und das natürliche Unvermögen, diefem Hange zu widerftehen. 3. Eben diefelben Erfcheinungen, welche am erften Menfchenpaar als Folgen ihrer Sünde fich äufferten, treten an allen Menfchen hervor, welche auf dem natürlichen Wege der Zeugung von demfelben abftammen. Soll nun die Abficht diefer gegenwärtigen Schrift erreicht werden; fo ift es nothwendig, zu zeigen, *dafs* die Philofophie, und *wodurch* fie eben daffelbe von dem Verfalle

falle des menschlichen Geschlechtes ausspreche, was wir so eben als christliche Religionslehre, davon dargestellt haben; d. h., es muss Harmonie zwischen der Christenthumslehre und der Philosophie gezeigt werden; oder mit andern Worten, es müssen eben dieselben drey Punkte, womit oben die Lehre von der Erbsünde ausgesprochen worden, an- in- und aus der Philosophie nachgewiesen werden. Das Nachweisen der genannten drey Punkte an- in- und aus der Philosophie macht also den bestimmten Inhalt dieser gegenwärtigen Schrift aus; und würde die Ausführung der Absicht entsprechen, so könnte der Vortheil, der damit gewonnen würde, unmöglich verkannt werden; denn gerade dadurch, d. i., durch eine gelungene Ausführung, verstummen auf einmal alle Einwendungen und Vorwürfe, gegen die genannte Lehre, welche man bisher als Abkömmlinge der Vernunft, und als Aussagen der Philosophie anrühmte, obwohl sie nur die Kennzeichen eines verirrten Verstandes und einer albernen Unphilosophie an sich trugen; dadurch werden jene Angriffe, welche etwa noch in der Zukunft hätten gemacht werden sollen, schon im Keime zerstört, ohne jemal in die Wirklichkeit eintreten zu können. Und, was noch einen weit höheren Werth hat, dadurch erhält die Lehre von der Erbsünde, im zweyten Theile der Specialtheologie, unter der geschichtlichen Ansicht vorgetragen, ihre Vollendung, weil so zur Seite der Geschichte, die Seite der Philosophie hinzukommt, auf diese Weise die erste mit der zweyten vermählt,

 die

die Eine von der andern durchdrungen, und so beyde in der gegenseitigen Durchdringung zur Einheit, und darum zur Theologie werden. Denn darinn bestehet das Wesen der christlichen Theologie, als wahrer Theologie, dass sie als Einheit der Philosophie und der Geschichte, sich zugleich in beyde Formen zu gestalten vermag, in einer jeden ein volles Leben lebt, und sich sogar in einem jeden Theile derselben — in jeder einzelnen Lehre — *ganz* reflektirt. Ohne diese Einheit und Gestaltung, ohne dieses volle Leben und Reflektiren, ist, was man vielleicht zwar so nennt, doch nicht Theologie, sondern — eiteles, grundloses Geschwätz.

8.

Bey dieser Bewandtniss der Sache kann ich es nicht unterlassen, (mag man es auch für eine Episode halten, an die unrechte Stelle gebracht,) eine Frage an das Publikum zu stellen, was man wohl von dem Ansinnen zu halten habe, an den Theologen gemacht, „er soll die christliche Theologie *bloss*, oder mit dem Lieblingsworte zu sprechen, *rein* geschichtlich behandlen,“ und was man ferners von denjenigen Menschen denken müsse, welche sich getrauen, eine solche Forderung an den christlichen Theologen zu machen? Ich will bey der Beantwortung dieser Frage, vorzüglich dieselbe nach ihrem zweyten Theile betrachtet, dem Urtheile des Publikums nicht vorgreifen; nur so viel sage ich: eine bloss geschichtliche Theologie ist wie ein Leib ohne Seele, und so

wenig

wenig der Leib ohne Seele ein Menſch iſt, ſo wenig iſt die bloſs geſchichtliche Theologie, obwohl mit dieſem Namen bezeichnet, in Wahrheit Theologie. Freylich vermag es dieſe, ſich im Leibe der Geſchichte darzuſtellen, den Geiſt der Philoſophie mehr nach dem Inneren zurückzudrängen, und ſo denſelben vor dem gemeinen Auge zu verbergen. Aber davon ausgeſchloſſen kann er nie werden, weil der Leib der Geſchichte nie ohne den allbelebenden Geiſt der Philoſophie zum Leben verklärt, d. h., zur Wiſſenſchaft, und dadurch zur Theologie erhoben werden kann.

9.

Art und Weiſe der Ausführung.

Doch auf dasjenige zurückzukommen, wovon ich weiter oben ſprach, und das *Wie* der Ausführung verſtändlicher zu machen, das ich eben dort mit dem Nachweiſen *an*- *in*- und *aus der Philoſophie* bezeichnete; ſo ſage ich, daſs ich durch jenes Nachweiſen nichts anderes verſtehe, als das Nachweiſen *an* dem Weſen — *in* der Geſchichte — und aus den Ausſagen — der Philoſophie. Es ſoll alſo damit ſo viel geſagt ſeyn, als jene drey Punkte der chriſtlichen Religionslehre von der Erbſünde, welche in der Specialtheologie als geſchichtlich wahr erwieſen wurden, müſsten auch hier als philoſophiſch wahr am Weſen, in der Geſchichte, und aus den Ausſagen der Philoſophie aufgezeigt werden.

 10. Al-

10.

Allein hier wird eine Bemerkung nothwendig, welche der Leser nicht übersehen kann, ohne in die Gefahr zu gerathen, dass er die ganze Untersuchung missverstehe, oder dieselbe ihm in ein Dunkel eingehüllt, erscheine, aus dem er sich nicht mehr herausfinden kann. Diese Bemerkung gehet dahin, dass jenes Nachweisen nach seiner dreyfachen Abtheilung nicht von einem *Jeden* der genannten drey Punkte *insbesondere* verstanden werden könne. So z. B. kann der erste Punkt: *die ersten Menschen haben gesündiget:* nicht als philosophisch wahr aus dem Wesen, der Geschichte, und den Aussagen der Philosophie nachgewiesen werden; denn er enthält offenbar ein Faktum, wovon, wenn schon die Möglichkeit, dennoch nicht die Wirklichkeit durch Philosophie, ich mag sie dem Wesen, der Geschichte, und den Aussagen nach betrachten, eingesehen, und somit auch nicht ausgesprochen werden kann. Eben dasselbe gilt auch auf gleiche Weise von dem zweyten der obigen Sätze: *diese Sünde hatte schlimme Folgen für die ersten Menschen:* denn auch zugegeben, was ich hier keineswegs in Anspruch zu nehmen Willens bin, es sey philosophisch gewiss, dass kein Abfall, keine Entfernung von Gott möglich sey, ohne die schlimmsten Folgen nach sich zu ziehen; so ist es doch einleuchtend, dass die Wahrheit des zweyten Satzes, in soferne die wirkliche Verschlimmerung des Zustandes der ersten Menschen

als

als Folge der Sünde ausſpricht, von der Wahrheit des erſten abhange, und ſomit jene an dieſer erkannt werde. Da nun aber die Wahrheit des erſten Satzes nicht durch Philoſophie, wenigſtens nicht durch Philoſophie *allein* erkannt werden kann; ſo iſt die Folge nothwendig, daſs auch die Wahrheit des zweyten Satzes nicht aus derſelben Quelle *allein* erkannt werden könne.

II.

Wir finden ſogar daſſelbe Verhältniſs am dritten Satz jener drey oben genannten, der doch offenbar jenes Nachweiſens in der Philoſophie am fähigſten iſt, und den wir dieſer Eigenheit wegen an die Spitze unſerer Ausführung ſtellen werden; denn auch die Wahrheit deſſelben kann nicht ohne alle vorgängige Erfahrung, und ſomit rein philoſophiſch erkannt werden: es muſs ſchon erfahren ſeyn, was der Menſch, nicht nur als Individuum, ſondern als Gattung betrachtet, wirklich iſt, jenen Erſcheinungen gemäſs, wodurch er ſein Inneres ſowohl ſich als den übrigen Menſchen offenbaret. Darum vermag es aber die Erfahrung noch nicht, aus ſich, und durch ſich, d. h., vermittelſt der wahrgenommenen Erſcheinungen am Menſchen ſeine Entzweyung mit Gott zu beurkunden; denn dazu iſt auſſerdem noch das gewiſſe Erkennen nothwendig, was der Menſch urſprünglich iſt, betrachtet nach ſeiner Idee, und als hervorgegangen aus Gott, dem Mittelpunkte und der Urquelle alles deſſen, was iſt,

und somit betrachtet in seiner innigsten Verbindung mit demselben: und dieses Erkennen kann die Erfahrung offenbar nicht gewähren. Hier tritt also die Philosophie ein, und zu der Erfahrung hinzu; und indem sie mit dem einen Auge gegen den Himmel gekehrt, darinn Gott, und in Gott den ursprünglichen Menschen betrachtet, und mit dem andern Auge auf die Welt der Endlichkeit und der Erfahrung blickend, den Menschen in seinen Gesinnungen und Aeusserungen ergreift; so verkündet sie die traurige Wahrheit: *der Mensch ist von Gott abgefallen: der Mensch hat sich mit Gott entzweyet: er ist nicht mehr das Ebenbild Gottes, das er seinem Ursprunge nach ist, und seyn muss; er ist nicht mehr der ungetrübte Spiegel der Gottheit, worinn sich das ewig Wahre, Gute und Schöne reflektirt; kaum vermögen noch die gebrochenen Strahlen die letzten Reste des göttlichen Bildes darzustellen. So ist alles an ihm verkehrt, und zur häfslichsten Gestalt geworden.* Indessen soll damit demjenigen nicht vorgegriffen seyn, was diese gegenwärtige Untersuchung als ein ihr eigenes Geschäft auszuführen hat: denn das so eben Gesagte gehört bloss dazu, 1. um dasjenige genau zu bestimmen, was unter dem Nachweisen an- in- und aus der Philosophie verstanden werden soll, und dann 2. damit die Art und Weise der Ausführung anzugeben, und 3. dabey die Ordnung zu bestimmen, nach welcher jene Sätze und das Nachweisen derselben in der Untersuchung aufeinander folgen werden. Ich habe diese Ordnung oben *nur* angedeutet, und desswegen

gen ſetze ich hier noch bey, um jedem Ueberſehen zuvorzukommen, daſs der dritte Satz der chriſtlichen Religionslehre von der Erbſünde in der gegenwärtigen Unterſuchung der erſte ſeyn werde, von dem wir alsdann zu jenem übergehen wollen, durch welchen die chriſtliche Religionslehre den Fall des erſten Menſchenpaars ausſpricht, und zugleich denſelben als Urſache der Erbſünde karakteriſirt. Der zweyte Satz ſpricht nur eine nothwendige Folge des erſten Satzes derſelben Religionslehre aus, und bedarf ſomit keiner eigenen Unterſuchung.

12.

Differenz

der Anſicht und der Sprache zwiſchen der Lehre des Chriſtenthums und der Philoſophie; und die Uebereinſtimmung Beyder in der Sache ſelbſt.

Soll nun aber die Ausführung, die wir hier verſuchen, auch nur *gelingen können*; ſo muſs am Weſen, in der Geſchichte und in den Ausſagen der Philoſophie der Punkt angegeben werden, welcher mit der Lehre des Chriſtenthums von dem allgemeinen Verderben der Menſchen — von der Erbſünde — durchaus harmoniſch iſt. Dieſe beyderſeitige Harmonie kann aber nicht ergriffen und eingeſehen werden, wenn nicht zuvor die Differenz der Anſicht und der Sprache vollkommen erkannt iſt, welche zwiſchen der Lehre des Chriſtenthums und

der

der Ausſage der Philoſophie in Beziehung auf unſern Fragepunkt iſt. Dieſe Ungleichheit der Anſicht und der Sprache kommt aber daher, weil das Chriſtenthum als Religionslehre die reale, und die Philoſophie als Wiſſenſchaft die ideale Seite ergreift, und ſomit jene auf das Wollen und das Herz, dieſe auf das Wiſſen und auf den Kopf, ihre vorzügliche Rückſicht nimmt; obwohl — was nicht unbemerkt gelaſſen werden darf — keine der beyden die Anſicht der andern ausſchlieſst. Daher alſo die Differenz der Anſicht und der Sprache, die aber, wenn wir je der Sache auf den Grund ſehen, ſich in die ſchönſte Harmonie auflöſet. Daraus iſt es zugleich einleuchtend, warum das Chriſtenthum jene allgemeine Sündhaftigkeit des menſchlichen Geſchlechtes als eine Liebe des Irrdiſchen, als eine Begierlichkeit, und als einen natürlichen und angebohrnen Hang zum Sittlichböſen darſtellet, und die Philoſophie eben daſſelbe Uebel als Irrthum und gänzliches Miſskennen der Wahrheit bezeichnet; nämlich eben darum, weil jenes auf das Handeln, dieſe auf das Wiſſen — jede ihrer Natur gemäſs — ihr vorzügliches Augenmerk richtet. Wir haben alſo zugleich die Harmonie und Differenz der chriſtlichen Religionslehre und der Philoſophie, und damit die Differenz in der Harmonie, und die Harmonie in der Differenz beyder, in Bezug auf unſeren Unterſuchungspunkt erkannt.

13. Da-

13.

Damit ist nun aber auch derjenige Punkt auf das bestimmteste ausgesprochen, den wir in der Philosophie aufzusuchen haben, um an ihm die Lehre des Christenthums von dem allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes zu finden. Dieser Punkt nämlich ist, und muss seyn ein allgemeiner Irrthum im gewöhnlichen Erkennen der Menschen, von der Philosophie unter jener dreyfachen Ansicht ausgesprochen, wodurch eben jenes gewöhnliche Erkennen, als ein durchaus nichtiges, und von aller Wahrheit entfremdetes Erkennen, erklärt wird; denn ist einmal dieser Punkt in der Philosophie aufgefunden; so leuchtet es von sich ein, dass er mit der Religionslehre des Christenthums durchaus harmonisch, oder besser, eines und ebendasselbe sey. Denn wo kein Erkennen des Wahren ist, oder wo der Mensch ganz im Irrthume befangen ist, da kann auch keine wahre Erkenntniss des Göttlichen seyn; und wo diese mangelt, da muss das Herz des Menschen ganz dem Irrdischen zugekehrt, somit von Gott abgewendet, und darum der Begierlichkeit, d. i., der Liebe des Irrdischen hingegeben seyn.

14.

Da es nun hier darum zu thun ist, nachzuweisen, dass die Philosophie dasselbe allgemeine Elend des Menschengeschlechtes, obwohl unter einer andern Ansicht, anerkenne, und so bestimmt, obwohl

mit

mit andern Worten ausspreche, welches, und wie es das Christenthum lehrt; so ist es begreiflich, warum wir hier die Ansicht und die Sprache der Philosophie beybehalten werden.

15.

Versuch,

den in der Frage stehenden Punkt in der Philosophie aufzufinden, und dadurch ihre Uebereinstimmung mit der christlichen Religionslehre von der Erbsünde zu beurkunden.

Eintheilung des Inhalts.

Ich habe mich schon weiter oben über die Art und Weise erklärt, an welche ich mich bey dem Aufsuchen des gegenwärtigen Punktes in der Philosophie halten werde. Ich will also, jener Erklärung gemäss, dabey stehen bleiben, und somit versuchen, 1. am Wesen der Philosophie, dann 2. in der Geschichte der Entstehung, Bildung und Ausbildung derselben, und endlich 3. in ihren Aussagen, den allgemeinen Irrthum, der auf dem Menschengeschlecht liegt, von derselben theils vorausgesetzt, theils anerkannt, aufzusuchen. Indessen — was hier sogleich bemerkt werden muss, um einigen Anklagen zuvorzukommen — sind die drey Theile, worein der Versuch zerfällt, von einem nicht gleichen Umfange; denn der erste und zweyte Theil, welche einen allgemeinen Irrthum des

mensch-

menſchlichen Geſchlechtes, als anerkannt von der Philoſophie am Weſen, und in der Geſchichte derſelben aufſuchen, ſind die bey weitem zwey gröſsten Theile, und verſchlingen beynahe den dritten, der auch unter einer andern Anſicht ſchon in ihnen enthalten iſt. Dieſer gröſsere Umfang folgt zwar aus der Natur der Sache, und hat darum, als nothwendig, ſeine Entſchuldigung in ſich; allein die Grenzen derſelben, was ich weder läugnen kann, noch will, hätten doch enger gezogen werden können, weil darinn manches vorkommt, was ohne Nachtheil des gegenwärtigen Verſuches wohl hätte umgangen werden können. Allein darüber, warum es, ſogar bey dieſer Einſicht, nicht geſchehen, habe ich mich in der Vorrede umſtändlicher erklärt, und, wie ich glaube, gerechtfertiget. Ich gehe nun zur Sache ſelbſt über.

Erſter Theil.

Verſuch, am Weſen der Philoſophie den allgemeinen Irrthum, der auf dem Menſchengeſchlecht liegt, als vorausgeſetzt und anerkannt von derſelben, nachzuweiſen.

16.

Indem es hier darauf angeſehen iſt, am Weſen der Philoſophie das gewöhnliche Erkennen der Menſchen als einen allgemeinen Irrthum nachzuweiſen; ſo kann es offenbar die Abſicht nicht ſeyn, dieſes

durch die Betrachtung der Philoſophie allein, was ſie ihrem Weſen nach iſt, d. h., iſolirt von allem übrigen Erkennen, zu erreichen; denn es ſoll ja das gewöhnliche Erkennen der Menſchen am Weſen der Philoſophie als Irrthum aufgezeigt, und erkannt werden. Es muſs ſomit Eines mit dem Andern verglichen, Eines an das Andere gehalten werden. Deſswegen ſetzt auch das Erſcheinen der Philoſophie in der Zeit, und unter den Menſchen ſchon ein anderes Erkennen derſelben, das nicht Philoſophie iſt, voraus, weil, was erſcheint, nur an einem Andern, als ſeinem Gegenſatz erſcheinen kann. Es kommt alſo hier darauf an, das Weſen der Philoſophie — dieſes Erkennens — als den Gegenſatz des gewöhnlichen Erkennens zu karakteriſiren, wodurch zugleich dieſes durch die, jenen der erſtern poſitiv entgegengeſetzte Merkmale bezeichnet wird.

Das Weſen der Philoſophie.

17.

Die Philoſophie alſo nach ihrem Weſen betrachtet, und ſomit als dasjenige Erkennen, das ſie wahrhaft iſt und ſeyn muſs, iſt das Erkennen Gottes in Allem, und eines Jeden in Gott, oder, was Eins iſt, ein durchaus und durch ſich ſelbſt gewiſſes Erkennen Gottes, als der Einheit in der Allheit, und der Allheit in der Einheit. Sie iſt darum ihrem Weſen nach und ſomit nothwendig ein gewiſſes Erkennen,

daſs

dafs nur Gott wahrhaft in Allem, und Alles nur in Gott wahrhaft ist, und deswegen ferners ein Erkennen, dafs nur Gottes Seyn in Allem, und das Seyn eines Jeden in Gott ein wahres; dagegen alles vermeintliche Seyn auſſer Gott ein nichtiges Seyn, und darum ein Nichtseyn sey. Sie ist also das unmittelbar gewiſſe Erkennen — um das, was wir bis daher sagten, auch in den vollkommensten Bildern darzustellen — Gott sey der Ring, an welchem die endlose Kette des Universums hange; das Band, welches die unendliche Endlichkeit umschliefse, und in- und an sich halte; der Mittelpunkt, aus dem und um den sich eine grenzenlose Peripherie bilde; die Sonne, woraus die unendlich viele Formen der zwey verschiedenen Welten — der Natur und Geisterwelt — wie Strahlen nach allen Seiten und Richtungen, ausströhmen; und sie ist somit unter dieser Ansicht ein durchaus gewiſſes Erkennen der innigsten Verbindung zwischen Gott und dem Universum. Aus dem bisher Gesagten folgt nun von sich selbst, dafs die Philosophie ihrem Wesen nach, und als ein durchaus gewiſſes Erkennen, nothwendig Gottes Anschauung sey, weil nur die Anschauung ein unmittelbar, und durch sich selbst — ohne einen andern Grund — gewiſſes Erkennen seyn kann. Diese Anschauung mufs aber zugleich, um Philosophie zu seyn, eine Anschauung der Anschauung seyn, weil nur diese eine sich ihrer selbst bewufste Anschauung ist dadurch, dafs sie sich durch eine absolute Reflexion als eine solche Anschauung Gottes erkennt. Und Philosophie

ist eine sich ihrer selbst bewußte Anschauung Gottes; eine Anschauung, die sich als solche selbst erkennt; eine Anschauung, die im Angeschauten den Anschauenden, und in dem Anschauenden den Angeschauten sieht.

18.

Daß nun aber die Philosophie ihrem Wesen nach eine solche Betrachtung — Contemplation — Gottes sey, d. h., daß man mit dem Worte Philosophie eine solche Betrachtung bezeichnen, und darunter verstehen müsse; dieses kann nur allein aus dem ursprünglichen Gebrauche desselben dargethan werden. Aber wo ist der Grund der Behauptung, könnte man fragen, wodurch alles Erkennen, das nicht Gottes Anschauung ist, von der Philosophie darum ausgeschlossen wird, weil ursprünglich mit diesem Worte nur jenes Erkennen, das Gottes Anschauung ist, wäre angedeutet und bezeichnet worden? Darinn, antworte ich, liegt der Grund, weil diejenigen, welche nach der Wahrheit aus allen Kräften rangen, dieses Ringen mit dem Worte Philosophiren bezeichneten, und sich darum Philosophen nannten; denn daraus gehet nothwendig hervor, daß das Errungene — die Wahrheit — oder das gewisse Erkennen der Wahrheit von ihnen Philosophie genannt wurde. Und da dem Gesagten zufolge, nur Gottes Anschauung ein durchaus gewisses Erkennen gewährt; so leuchtet es von sich selbst ein, daß sie nur diese Anschauung Gottes — wären

ſie auch niemal dazu gekommen — Philoſophie nennen konnten. Wer ſich nun aber mit dieſer Angabe nicht begnügen will, mag auch ein anderes Erkennen Philoſophie nennen: ich kann und werde dagegen nichts aushaben; nur ſolle er von mir nicht fordern, daſs auch ich daſſelbe mit dem Namen Philoſophie bezeichne, was er damit bezeichnet. Eben ſo wenig, ja noch weniger werde ich mit demjenigen ſtreiten, der die ſich ihrer ſelbſt bewuſste Anſchauung Gottes in Anſpruch nimmt, und ſie für etwas Unmögliches erklärt; denn die Möglichkeit und Wirklichkeit derſelben iſt ihrer Natur nach *unerweislich*, und deſswegen jeder Streit unnütz. Allein eben ſo wenig kann die eine ſowohl, als die andere beſtritten, und ſomit das Gegentheil derſelben erwieſen werden. Aus dieſem Grunde iſt es auch gar keine Empfehlung für den philoſophiſchen Geiſt desjenigen, der ſich anheiſchig macht, die Unmöglichkeit dieſer Anſchauung zu beweiſen; denn er ſpricht dadurch aus, er wiſſe es noch nicht, daſs ſo etwas weit höher, als alle Beweiſe liege, und ſeine Aeuſſerung wird darum zum unverwerflichen Beweis — den auch gewiſs wohl Niemand weiter in Anſpruch nehmen wird — daſs er wirklich noch nicht zur Philoſophie gekommen ſey.

19.

Es bedarf, wie ich glaube, hier keiner weiteren Erinnerung — denn die Sache iſt an und für ſich offenbar — daſs das Erkennen, Philoſophie ge-

 nannt,

nannt, eine Vernunfterkenntniſs, und daſs ſomit Philoſophie nichts anderes, als die Aeuſſerung und Darſtellung der Vernunft ſey.

Das Weſen des gewöhnlichen Erkennens, als des geraden Gegenſatzes der Philoſophie.

20.

Mit der Karakteriſirung deſſen, was die Philoſophie ihrem Weſen nach iſt, iſt zugleich das gewöhnliche Wiſſen und Erkennen der Menſchen als der gerade Gegenſatz derſelben karakteriſirt; ſo wie es ſich, gehalten an dieſe Vernunfterkenntniſs, durch entgegengeſetzte Merkmale offenbaret; denn, wenn jene ein gewiſſes Erkennen Gottes in Allem, und eines Jeden in Gott iſt; ſo iſt dieſes entweder gar kein, oder ein durchaus ungewiſſes Erkennen deſſelben, und zwar als eines Getrennten vom Univerſum, und des Univerſums von Gott. Ferner, wenn nach jener Vernunftanſchauung nur Gott wahrhaft in Allem, und Alles nur in Gott wahrhaft, und deſswegen nur Gottes Seyn, und das Seyn in Gott ein wahres, das Seyn aber auſſer Gott ein durchaus nichtiges Seyn iſt; ſo finden wir bey dem gewöhnlichen Wiſſen der Menſchen gerade alles umgekehrt; und jenes nichtige Seyn der erſcheinenden Dinge als das wahre und wirkliche Seyn derſelben angeprieſen, dagegen Gottes Seyn als wahres Seyn in Schatten geſtellt, oder doch als Etwas, wovon ſich

wei-

weiter nichts ſagen laſſe, dahingeſtellt. Endlich, wenn jene Alles in der innigſten Verbindung mit Gott, und von ihm nach allen Seiten und Richtungen durchdrungen und belebt offenbaret; ſo ſtellt dieſes das Univerſum und Alles, was darinn vorkommt, unter dem Geſetze des Cauſalnexus, und in einer beſtändigen Wechſelwirkung dar; gleichſam als hätte Gott das Werk ſeiner Schöpfung verlaſſen, und ſich in ſeinen Abgrund zurückgezogen, jedes ſich ſelbſt und dem Zufalle überlaſſend.

Nothwendige Folge aus der Vergleichung beyder.

21.

Aus dieſer Vergleichung beyder miteinander iſt es alſo einleuchtend, daſs in dem gewöhnlichen Erkennen der Menſchen keine Wahrheit iſt und ſeyn könne; eben weil dieſe Wahrheit nur in dem Gegenſatz deſſelben, d. i., in der Vernunfterkenntniſs und in der Anſchauung Gottes iſt, und ſeyn kann. Und dadurch iſt es alſo am Weſen der Philoſophie erkannt, ein allgemeiner Irrthum liege auf dem menſchlichen Geſchlecht, weil eben dieſes falſche Erkennen das gewöhnliche und allen Menſchen gemeinſchaftliche Erkennen iſt. Da nun dieſer allgemeine Irrthum der Sache nach, wie ich weiter oben zeigte, eben daſſelbe iſt, was die Lehre des Chriſtenthums als einen allgemeinen Hang des menſchlichen Geſchlechtes zur Unſitt-

lichkeit annimmt und darstellt; so ist es offenbar, dass die Philosophie, ihrem Wesen nach betrachtet, auf gleiche Weise dasjenige der Sache nach anerkenne, was die Religionslehre des Christenthums mit dem Namen Erbsünde bezeichnet. Freylich — was hier nicht ohne Nachtheil der Verständlichkeit übersehen werden kann — freylich verbindet diese Religionslehre mit dem Begriffe der Sünde, als eines allgemeinen Hanges der Menschen zur Unsittlichkeit, und des natürlichen Unvermögens diesem Hange zu widerstehen, noch den Begriff eines Andern, und spricht denselben sogar mit dem *Einen* Worte Erbsünde aus, nämlich den Begriff des Angeerbten, und deutet somit an, dass jener Hang und das damit verbundene natürliche Unvermögen allen Menschen angebohren, und durch Vererbung auf sie gekommen sey. Damit wird also ausgesagt, jene allgemeine Sündhaftigkeit rühre von dem ersten Menschenpaar her, von dem eben so, wie das ganze Menschengeschlecht, auch der Hang zur Unsittlichkeit mit dem natürlichen Unvermögen abstamme. Von diesem verbundenen Begriffe, oder, was Eins ist, vom Ursprunge des allgemeinen Irrthums, sagte nun unsere Betrachtung der Philosophie ihrem Wesen nach nichts, und konnte davon nichts sagen, weil es bloss darum zu thun war, ob das Wesen der Philosophie einen allgemeinen Irrthum des menschlichen Geschlechtes anerkenne, ohne auf den Ursprung desselben Rücksicht zu nehmen. Von diesem wird gesprochen werden bey dem ersten Satz der christlichen Religions-

lehre,

lehre, welcher in unſern philoſophiſchen Betrachtungen die zweyte Stelle einnimmt.

Einwendung gegen die bisherige Behauptung.

22.

Hier ſtellt ſich nun aber eine nicht unwichtige Bedenklichkeit unſerer bisherigen Behauptung entgegen; denn ſie hat ſogar ihre Wurzeln in der allgemeinen Menſchengeſchichte, welche mit jener der Religion im engſten Verbande, ja wohl gar Eines iſt. Dieſe Geſchichte ſagt, der vorgegebene Irrthum der Menſchen ſey nicht allgemein, weder bezogen auf die Menſchen ſelbſt, noch bezogen auf das Erkennen der verſchiedenen Gegenſtände deſſelben, wie er doch von uns bisher wäre geſchildert worden. Dieſe Geſchichte, heiſst es, ſoweit dieſelbe auf gültigen Dokumenten ruhet — und dieſe gehen, wo nicht auf die Urwelt, wie das Chriſtenthum ſelbſt annimmt, doch gewiſs auf das graue Alterthum zurück — dieſe Geſchichte ſagt uns, daſs von jeher Religion und Religionslehre unter den Menſchen war; wo aber Religion und Religionslehre iſt, da kann kein allgemeiner Irrthum ſeyn, weder bezogen auf das Geſchlecht, noch bezogen auf alles Erkennen; d. h., es müſſen viele Menſchen die Wahrheit, und zwar wenigſtens in Beziehung auf das Erkennen einiger Gegenſtände erkannt haben; denn Religion iſt ja, wo nicht die bewuſste Anſchauung, doch gewiſs das Gefühl, die

Ahndung, der Glaube an das Band, womit Gott an Alles, und Alles an Gott gebunden, oder zurückgebunden ist; und wo dieser Glaube, diese Ahndung, dieses Gefühl ist, da ist die Wahrheit, oder das Erkennen des Wahren, und es kann somit in dieser Beziehung in diesem Menschen nicht Irrthum seyn. Eben so ist die Religionslehre, die Lehre von diesem göttlichen alles umschlingenden Bande, und als Lehre offenbaret sie den Menschen diese innigste Verbindung. Wo also unter den Menschen, oder wohl gar im Volke Religionslehre vorgetragen wird; da kann kein Irrthum in dieser Beziehung, sondern es muss vielmehr das Erkennen der ersten und wichtigsten Wahrheit seyn. Der Schluss, der sich daraus gegen die christliche Religionslehre ergiebt, ist keiner weiteren Entwickelung bedürftig, weil er sich selbst offenbaret.

23.

Nicht nur beym ersten Anblick, sondern sogar bey einem tiefern und festern Blick auf sie, scheint diese Einwendung nicht unbedeutend und gehaltlos zu seyn. Denn wer kann es wohl läugnen, ohne die Geschichte aller Zeiten zu schmähen, auch jene auf die gültigsten Dokumente gestützt, dass die Menschen von jeher — wenigstens der weit grössere Theil derselben — Religion und Religionslehre hatten? Denn nichts von der Geschichte des Judenthums zu melden, dessen Religionsgeschichte sich in das graueste Alterthum verliert, und offenbar die be-

bewährteſten Dokumente für ſich aufzuweiſen hat — was manche ſcheuen, in unſern Tagen öffentlich zu bekennen — ferners nichts von der Geſchichte zu ſagen, die uns den Orpheus, Linus, Muſäus etc. als Religionslehrer bey verſchiedenen Völkern aufſtellt, wer mag es läugnen, daſs die Indier, Aegyptier, Sineſen, Perſer, und die mit ihnen der Lage und den Grenzen nach verwandte Völker von undenklichen Zeiten her, ihre Religionslehre hatten, in heilige Bücher zuſammengetragen, und darinn mit einer Sorgfalt aufbewahrt, die ihres Gleichen nicht hatte; und was nothwendig daraus folgt, daſs eben dieſe Völker eine Erkenntniſs der Gottheit und ihrer innigſten Verbindung mit den Menſchen haben, und darum in dieſer Beziehung ohne Irrthum ſeyn muſsten. Freylich — was auf keine Weiſe in Anſpruch genommen werden kann — waren die Anſichten des Göttlichen nicht vollſtändig, ſondern vielmehr einſeitig, und vorzüglich die Symboliſirung oder die Darſtellung in Symbolen mangel- und eckelhaft, und nicht ſelten der Wolluſt zum Miſsbrauche preiſs gegeben, wenn man je den ältern Nachrichten trauen kann. Aber jene Anſichten als einſeitig ergriffen, und als ſolche betrachtet, und die Symboliſirung richtig verſtanden, können doch nicht als Irrthum erklärt und verworfen werden. Deſswegen ſcheint auch dieſe Bedenklichkeit gegen unſere Behauptung nicht durchaus grundlos zu ſeyn.

Auflöſung der Einwendung, in ſofern ſie auf einem Miſsverſtand beruhet.

24.

Um nun dieſe Bedenklichkeit aus dem Wege zu räumen, bemerke ich, daſs dieſer Schein ihrer Gründlichkeit bloſs von einer miſsverſtandenen und unrichtig ergriffenen Anſicht des bisher Geſagten herrühre, deſſen Grund vielleicht im Ausdrucke und in der Form unſerer eigenen Darſtellung liegt. Denn die Behauptung: *ein allgemeiner Irrthum liegt auf dem menſchlichen Geſchlecht:* ſo ausgeſprochen, wie wir ſie ausgeſprochen haben, konnte bey weniger Aufmerkſamkeit auf das Geſagte, wohl auf die Vermuthung führen, als ſollte damit geſagt ſeyn, an einem jeden Menſchen in allen verſchiedenen Lagen ſeines Lebens, und bey allem Erkennen deſſelben, werde dieſer Irrthum wahrgenommen. Allein eben dieſelbe Behauptung in ihrer Verbindung betrachtet, in welche ſie von uns geſetzt iſt, ſagt dieſes nicht aus und kann es nicht ausſagen; denn ſie iſt ja, nach unſerer eigenen Angabe, der Ausſpruch der Philoſophie, die dadurch, wäre die Behauptung vorgegebener Maſsen zu verſtehen, ſich ſelbſt für unmöglich unter den Menſchen proklamiren müſste; ſo wie ſie dadurch die Unmöglichkeit der Befreyung des Menſchen vom Irrthume erklären würde. Eben daſſelbe gilt verhältniſsmäſsig von der Ausſage der chriſtlichen Religionslehre, wie ſie eine allgemeine Sündhaftigkeit des

des menſchlichen Geſchlechtes verkündet; denn damit will und kann ſie nicht ausſagen, als wäre jeder Menſch in jedem Augenblicke ſeines Lebens mit der Sünde, oder mit dem Hange zur ſittlichböſen Handlung behaftet, ohne demſelben widerſtehen zu können, und er wäre es ſo, daſs er auf keinen Fall davon erlöſet werden könne; dadurch würde ſie ſich ja ſelbſt als das, was ſie iſt, als Erlöſungslehre zerſtören. Mit der Behauptung eines allgemeinen Irrthums ſoll alſo nur ſo viel ausgeſprochen ſeyn, daſs der Menſch ſo lange bey ſeinem Erkennen irre, und deſswegen ſein Erkennen, welches es ſey, ein Irrthum ſey, ſo lange es nicht Religion, oder Philoſophie iſt. Eben daſſelbe gilt auf gleiche Weiſe von der chriſtliehen Religionslehre; ſie will nur ſagen, jeder Menſch wäre ſo lange mit der Sünde behaftet, ſo lange er nicht durch das Chriſtenthum — dieſes Wort in der allgemeinſten Bedeutung genommen — davon erlöſet wird.

Fortſetzung und weitere Begründung der obigen Einwendung.

25.

Vermittelſt dieſer bisherigen Erläuterung über die wahre Bedeutung ſowohl der Lehre der Philoſophie, als des Chriſtenthums, ſind wir auf einen Punkt gerathen, der von uns noch weiter hervorgehoben, und an das Licht geförderet werden muſs,

wenn

wenn je dem bisher Gesagten seine volle Verständlichkeit und Haltung gesicheret werden soll. Dieser Punkt ist jene stille Voraussetzung bey der ganzen Erklärung, daſs der Irrthum, wie die Sündhaftigkeit, der wahren Erkenntniſs und der Liebe des Göttlichen vorangehe und vorangehen müsse, eben weil Religion und Philosophie erst als Erlösung eintreten, den Aeusserungen zufolge, die wir bis daher laut werden lieſsen. Nun scheint aber dieses der Geschichte der gewöhnlichen Erziehung der Menschen geradezu entgegen zu seyn, wenigstens wie dieselbe im Christenthume und unter den Christen getrieben wird. Denn beym ersten Erwachen der Verständigkeit, ja sogar bey den ersten Funken derselben fängt schon der Unterricht im Christenthume an, und somit das Bestreben, in das kindliche Gemüth Religion zu pflanzen, und sogleich das zarte Gefühl derselben zu wecken und zu erheben. Vor jenen Erscheinungen kann aber noch kein Erkennen im Kinde angenommen werden, und somit kein Irrthum, als falsches Erkennen Statt haben. Alle diese Menschen auf die genannte Weise erzogen, leben also anfänglich in der Wahrheit; und der Irrthum wird mit Unrecht, als derselben vorangehend gesetzt. Dasselbe kann gegen die Lehre des Christenthums, von der allgemeinen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes, aus dem nämlichen Grunde nur mit den dabey nöthigen Abänderungen gesagt werden.

Auflöſung, und zugleich die Art und Weiſe der Auflöſung.

26.

Wir ſehen es, wie ich glaube, wohl ein, daſs die vorige Bedenklichkeit gegen unſere philoſophiſche und chriſtlich-religiöſe Behauptung, von der Allgemeinheit des Irrthums und der Sündhaftigkeit des Menſchen, durch das letztere nur fortgeſetzt und zugleich auf einen noch tiefer liegenden Grund aufgetragen ſey. Wir haben ſomit die Verbindlichkeit, ihr zu folgen, und mit derſelben in die Tiefe hinabzuſteigen, um ſodann den Grund ſelbſt in Augenſchein nehmen, und darüber urtheilen zu können. Wir gewinnen dadurch nicht wenig; denn wir lernen auf dieſe Weiſe die Menſchwerdung des Menſchen kennen, d. h., wir lernen die verſchiedenen Stufen der Entwickelungen, oder der Umwandlungen kennen, die der Menſch durchlaufen muſs, um das zu werden, was der Menſch in Wahrheit, d. i., urſprünglich in Gott und der Idee nach iſt. Dieſe Kenntniſs giebt uns erſt die Fähigkeit und das Recht zu urtheilen, *daſs* und *wie* der Irrthum der Erkenntniſs der Wahrheit, die Sündhaftigkeit der Liebe des Göttlichen, beyde der Religion und Philoſophie in jedem, auch in dem im Chriſtenthume erzogenen Menſchen vorangehe, und vorangehen müſſen. Wir kommen dabey auf jenen Punkt zu ſprechen, worinn die Differenz zwiſchen der Religion und Philoſophie,

als

als Erkenntnissen, und als zwey verschiedenen Erlösungsmitteln der Menschen bestehe; *dass* beyde ein wahres Geschenk der Gottheit seyen, den Menschen verliehen, um sie vom allgemeinen Elend zu erlösen; *wie* und *auf was Art* und *Weise* von beyden diese Erlösung bewirkt werde. Wir lernen ferners daraus einsehen, wie die Erziehung, Bildung und Ausbildung der Menschen angefangen, fortgesetzt und vollendet werden müsse — Etwas, was uns zugleich in Stand setzt, über die verschiedenen Erziehungsmethoden und Vorschläge richtig zu urtheilen, und die Eitelkeit der Meisten, besonders der Gerühmtesten vom Grunde aus einzusehen. Wir kommen endlich dadurch zur Erkenntniss, dass alle und vorzüglich die öffentliche Anstalten, sogar jene nicht ausgenommen, die man Staaten nennt, dazu gehören, um die Menschwerdung der Menschen zu befördern; und dass sie nur alsdann um so vollkommner die Idee des Staates darstellen, jemehr in ihnen die Menschwerdung der Menschen dargestellt ist; denn nur daran wird sie als die gerathenste Darstellung der sich in den äusserlichen Handlungen der Menschen offenbarenden Heiligkeit Gottes erkannt. Lauter Punkte, welche wohl verdienen, bey einer so schicklichen und sich selbst darbietenden Gelegenheit von uns beherziget zu werden.

27.

Nun will ich es versuchen, die vorgetragene Bedenklichkeit vom Grunde aus zu heben. Das,

was aus der Geschichte der unter den Christen gewöhnlichen Erziehung der Menschen gesagt worden ist, kann von uns auf keine Weise bestritten, und in Abrede gestellt werden; denn dafür zeugt die tägliche Erfahrung. Wir geben somit gern zu, dass unter den Christen, und zwar mit Recht — warum? das werden wir bald hören — gleich bey dem Erwachen der Verständigkeit der Versuch gemacht werde, das zarte Gefühl der Religion im Kinde zu wecken, und in das kindliche Gemüth dieselbe zu pflanzen. Ich gebe es zu, dass dieser Versuch nicht ohne gute Wirkung sey. Allein ich läugne den Schlussatz, der, als wäre er darinn enthalten, daraus gezogen wird, nämlich diesen Satz, dass eben darum, weil man so frühe sucht, das Gefühl der Religion im Kinde zu wecken, die Erkenntniss der Wahrheit dem Irrthume vorangehe; denn wer wird es wohl behaupten wollen, das Kind hätte vor dem Erwachen des Verstandes keine sinnliche Anschauungen, oder es erkenne vermittelst derselben, so dunkel und verworren auch dieses Erkennen seyn mag, das Angeschaute nicht? Wäre dieses Letztere wirklich so, warum streckt es seine schwachen Hände gegen den Einen Gegenstand aus, um ihn zu ergreifen und an sich zu bringen, da es beynahe in demselben Augenblicke sein Angesicht von dem Andern abwendet, und sich von ihm zu entfernen suchet? Das Ergreifen des Einen und die Flucht vor dem Andern, setzt offenbar das Unterscheiden dieser zwey voraus, was ohne *alles* Erkennen unmöglich ist. Das, was un-

mittelbar aus dem ſo eben Geſagten hervorgehet, iſt wohl dieſes, daſs das Erkennen, Religion genannt, ſo frühe es auch dem Kinde beygebracht wird, doch nicht die erſte Erkenntniſs deſſelben ſey, und nicht ſeyn könne. Und iſt dieſes, ſo iſt es eben darum auch möglich, daſs der Irrthum der Wahrheit vorangehe, weil es möglich iſt, daſs jenes der Religion vorausgehende Erkennen mit Irrthum behaftet ſey. Es kommt alſo darauf an, daſs man zeige, jenes erſte Erkennen des Kindes ſey mit einem Irrthume behaftet; denn ſo, aber auch nur ſo iſt es erwieſen, daſs der Irrthum der Wahrheit im Menſchen vorangehe.

28.

Allein wie wollen wir dieſes herausfinden aus der tiefen Dunkelheit, in welche dieſe ganze Sache gehüllt iſt? Dazu, antworte ich, gehört offenbar 1. die nähere Beſtimmung des Irrthums. 2. Die Bezeichnung deſſen, was unter Wahrheit, oder dem Erkennen des Wahren als dem Gegenſatz des Irrthums verſtanden werde, um einen gültigen Maaſsſtab zu haben, woran durch Vergleichung erkannt werden kann, ob das Erkennen, — es ſey nun, welches es wolle — ein Erkennen des Wahren, oder ein Irrthum ſey. 3. Die vollſtändige Darſtellung der Menſchwerdung des Menſchen, d. i., die Angabe desjenigen Punktes, den der Menſch bey ſeiner Entwickelung erreichen muſs, um Menſch zu werden. Wobey zugleich angedeutet werden muſs,

mufs, was man gewöhnlich mit dem Worte *Mensch* bezeichne.

Bestimmung des Irrthums.

29.

I. Der erste Punkt, den wir hier zu erledigen haben, ist somit die nähere Bestimmung des Irrthums; aus dieser Absicht sage ich also, dafs ich unter dem Irrthume nicht die Unwissenheit, oder das Nichtwissen entweder aller, oder einiger Gegenstände des menschlichen Erkennens verstehe; denn mit dem Nichtwissen wird angedeutet, dafs von demjenigen, welcher unwissend genannt wird, weder das Seyn, noch die Qualität des Gegenstandes, und somit Nichts davon erkannt werde. Diese Bedeutung kommt nun dem Worte Irrthum nicht zu; denn dieser setzt, nach dem allgemeinen und durchgängig anerkannten Gebrauche des Wortes *Irrthum*, nicht nur den Gegenstand voraus, sondern schliesst sogar ein Erkennen desjenigen in sich ein, worüber man sich irrt. Es ist also hier mit dem Erkennen des Wahren ein Erkennen des Nichtwahren, oder besser, die Annahme desjenigen, was nicht wahr ist, nothwendig verbunden: das Wahre ist mit dem Falschen gleichsam verschmolzen. Ich will suchen, dieses durch Beyspiele klar und deutlich zu machen. Das erste derselben sey das einseitige Erkennen eines Gegenstandes, der doch mehrere Seiten hat. Dieses Erkennen, als Erkennen dieser *Einen* Seite, ist offenbar eine Erkennt-

nifs des Wahren, weil der Gegenſtand wirklich dieſe Seite der Betrachtung darbietet. Kommt nun aber zu dieſem Erkennen der Wahn hinzu, der Gegenſtand ſey dadurch vollſtändig erkannt; ſo tritt zur Erkenntniſs des Wahren, ein Wahn, eine Annahme deſſen, was nicht wahr iſt, hinzu, und wird damit verſchmolzen, wodurch das Erkennen mit einem Irrthume behaftet, oder beſſer zu reden, zum Irrthume wird. Das zweyte Beyſpiel ſey das Erkennen eines ſinnlichen Gegenſtandes überhaupt, ohne dabey zu beſtimmen, ob das Erkennen deſſelben ein Erkennen ſeines Weſens, oder ſeines Verhältniſſes zum Erkennenden ſey. So lange dieſe Unbeſtimmtheit dauert; iſt dieſes Erkennen bloſs ein Erkennen des Wahren: tritt aber der Wahn hinzu, und ſomit die Beſtimmung, dieſes Erkennen ſey das Erkennen des Weſens des Gegenſtandes; ſo kommt zum Wahren Falſches hinzu, und das Erkennen wird zum Irrthume. Dadurch, glaube ich nun, wäre es beſtimmt genug ausgeſprochen, was ich unter Irrthum verſtehe und verſtanden wiſſen wolle; und zugleich, was der Satz ausſage: *ein allgemeiner Irrthum liegt auf dem Menſchengeſchlecht.*

Angabe des Maaſsſtabes, woran der Irrthum erkannt, und die Anwendung deſſelben.

30.

II. Wir kommen nun auf den zweyten Punkt zu ſprechen. Er iſt die Bezeichnung des Maaſsſtabes,

woran

woran das Erkennen der Menfchen, als Irrthum erkannt werden folle. Diefer Maafsftab kann nur der Gegenfatz des Irrthums feyn; d. h., die Wahrheit, oder die durchaus wahre Erkenntnifs: es mufs nämlich zum voraus erkannt feyn, was wahr ift; und dann kann ich die Erkenntniffe der Menfchen an dieſes Wahre halten, und durch die Vergleichung mit demfelben finden, ob auch fie wahr feyen, oder nicht. Nun ift es aber fchon anderftwo unwiderfprechlich gezeigt worden, und eben defswegen durchaus gewifs, dafs nur die Erkenntnifs des Ewigen, oder die ewige Erkenntnifs, die unvergängliche, an keinen Raum und Zeit gebundene Wahrheit, oder die Erkenntnifs des Wahren fey, und, was nothwendig daraus hervorgehet, dafs die Erkenntniffe des Endlichen und Unendlichen, oder die endliche und unendliche an Raum und Zeit haftende Erkenntniffe, als *folche*, in fofern darinn das Ewige nicht vorkömmt, keine Erkenntniffe des Wahren, nicht Wahrheit feyen.

31.

So eine ewige und eben darum einzig wahre Erkenntnifs ift nun das Erkennen, Religion genannt, und die von uns weiter oben befchriebene philofophifche Erkenntnifs; es ift darum diefelbe entweder eine bewufstlofe, wie die Religion, oder eine fich ihrer felbft bewufste Anfchauung Gottes fowohl dem Wefen, als feinem abfoluten Verhältnifs nach zum Univerfum, wie die Philofophie; und daraus leuchtet es

 ein,

ein, dafs Religion und Philofophie ihrem Wefen nach Eines — Anfchauung Gottes — und blofs der Form nach — bewufstlofe und bewufste Anfchauung Gottes — feyen. Ihrer Bewufstlofigkeit wegen fpricht fich die Religion gewöhnlich, als Gefühl, Ahndung und Glaube aus, weil in ihr, als in einer fich nicht felbft erkennenden Anfchauung Gott als ein Gefühltes, Geahndetes und Geglaubtes, nicht als ein Angefchautes erfcheint, was in der Philofophie als einer fich felbft erkennenden Anfchauung, Gottes nicht Statt hat. Die Differenz zwifchen Beyden liegt alfo darinn, dafs die Philofophie fich als das, was fie ift, und zugleich woher fie ift, die Religion aber das Erfte gar nicht, und das Zweyte, ohne eine Rechenfchaft darüber geben zu können, erkennt. Aus diefer Urfache ift aber auch diefe letztere theils dem Spiele der Phantafie, theils den Angriffen des feiner Natur nach fophiftifchen Verftandes ausgefetzt. An die Philofophie kann und darf fich weder die Eine, noch der Andere wagen, weil fie fich dadurch der Gefahr hingeben würden, jene, in ihren Gaukeleyen, diefer, in feinem Aberwitz vor den Augen der Welt hingeftellt zu werden. Diefe drohende Gefahr der Befchämung hat Beyde fchon vor manchen Thorheiten bewahrt. Indeffen bemerkt man feit einiger Zeit fowohl an jener, als und zwar vorzüglich an diefem, d. h., an den Sachwaltern und Stellevertretern derfelben — was man fchon lange in anderer Beziehung aus der Erfahrung wufste — dafs die öffentliche Befchämung die Befchämten nur

fchaam-

schaamlos und um so verwegener mache; denn von dieser Zeit an tritt besonders der letztere mit einer eisernen Stirne hervor, legt seine Albernheiten vor dem Publikum aus, und sucht sogar auf die schändlichste Art Käufer seiner heillosen Waare zu gewinnen. Doch, Dank der Vorsehung! dieser Unfug wird nicht lange mehr währen; er eilt seinem Untergange mit verdoppelten Schritten entgegen, gegen welchen ihn die Götter der Erde, wenn sie auch wollten, nicht zu schützen vermögen; denn die unter der Firma der *Aufklärung* von *obskuren* und *obskuranten* Menschen in Schutz genommene, und mit einer Art von Gewaltthätigkeit verbreitete *Verfinsterung*, dieses Werk des sophistischen Verstandes, kann die Sonne der Philosophie nicht ertragen, die itzt am Himmel leuchtet, der dicke Nebel, der sich am Gesichtskreise erhob, diese Ursache der Verfinsterung, kommt durch die milden Strahlen derselben zum Niederschlag, und die Gespenster, die die Nacht werden liessen, um als Feuerbrände und Irrwische die Finsterniss zu beleuchten, fliehen bey den Anklängen der wahren Philosophie, wie nach der Volkssage die Geister und Feen beym ersten Laute der geweyhten Glocke.

32.

Um aber auf dasjenige zurückzukommen, wovon wir durch einige eingestreute, nicht unwichtige Bemerkungen abgekommen sind, so sage ich, dass dem Bisherigen gemäss, Religion und Philosophie,

und vorzüglich die letzte, — weil die erſte von dieſer gegen die Beſchuldigungen des Verſtandes, als wäre ſie nicht wahr, in Schutz genommen und vertheidiget werden muſs — jener Maaſsſtab ſind, woran die menſchlichen Erkenntniſſe gehalten werden können und müſſen, um an ihnen die Wahrheit oder den Irrthum zu erkennen. Daraus gehet nun mit ſtrenger Nothwendigkeit hervor, daſs alle endliche und unendliche Erkenntniſſe der Menſchen mit einem Irrthume behaftet ſeyen, weil ſie, gehalten an den Maaſsſtab der Religion und Philoſophie, weder das Eine noch das Andere, und ſomit keine ewige, und was nothwendig folgt, keine Erkenntniſſe der unvergänglichen Wahrheit ſind. Es folgt ferners daraus, daſs alle Naturerkenntniſſe, als zum Kreiſe endlicher Erkenntniſſe gehörig, ſie mögen noch einmal ſo bewährte Erfahrungserkenntniſſe ſeyn, und als ſolche nicht beſtritten werden können, ſamt und ſonders Erkenntniſſe ſind, im Irrthume befangen, ſo lange ſie nicht im Boden der göttlichen Anſchauung wurzeln, oder, was eins iſt, ſo lange die Natur ſelbſt noch nicht als eine wahre Offenbarung Gottes im höhern Lichte der Anſchauung deſſelben erkannt iſt, d. h., ſo lange die endliche Erkenntniſs der Natur nicht zerſtört, und dafür die ewige eingetreten iſt. Wir ſehen es vermittelſt der Anwendung deſſelben Maaſsſtabes, daſs alles Erkennen, genannt ſinnliche Anſchauung, worinn der Begriff von der Anſchauung verſchlungen iſt, dieſes ſo gewöhnliche Erkennen der Menſchen, wenn es nicht vom höhern Licht der Religion

ligion durchdrungen ist, in dieselbe Gattung endlicher und deswegen mit Irrthume behafteter Erkenntnisse falle. Dieser Maasstab angelegt offenbaret uns ferner, dass alle jene Versuche, Theorien, Untersuchungen über die Natur, so wie die Geschichte derselben, mit einer unheilbaren Blindheit geschlagen sind, in denen sich weder der in wilden Ausbrüchen und Zerstörungen, in Orkanen, Stürmen, Gewittern und glühenden Feuerbächen hervortretende Riesengeist der Natur, noch der Geist der Liebe, in der Fülle der Früchten, in der Schönheit der Blumen, in einer unerschöpflichen Fruchtbarkeit durch die Gaben jeder Art sich offenbarend, zu Gottes Geist verklärt, noch diese Erscheinungen selbst sich als eben so viele Werke und Gewächse Gottes erkannt haben.

33.

Derselbe Maasstab, angewandt auf die Erkenntnisse der Geisterwelt, wie sie gewöhnlich, ja man darf wohl sagen, allgemein unter den Menschen sind, offenbaret an ihnen den nämlichen Irrthum, den wir an den Naturerkenntnissen beobachtet haben, und sie fallen vorzüglich in die Reihe unendlicher Erkenntnisse, ohne am Ewigen Theil zu nehmen. Ich will mich nun nicht weiter mit diesem Beweis an den psychologischen und anthropologischen Kenntnissen, und besonders mit jenen nicht abgeben, die man empirisch nennt; denn diese sind schon darum mit einem Irrthume behaftet, weil man sie für wichtig hält; d. h., weil man eine zeitliche und vergäng-

liche Wahrheit für etwas Wichtiges hält, was offenbar falsch ist. (Wohl gemerkt, ich spreche immer unter der Voraussetzung, dass die genannten Erkenntnisse von aller religiösen und philosophischen Ansicht entfremdet sind; denn sonst würden sie aufhören *das zu seyn, was sie sind*, und *wovon ich hier spreche.*) Ich rede somit bloss von jenen Erkenntnissen, die man universalhistorische nennt, und durch welche nach dem Vorgeben der Geschichtschreiber aus den bisherigen Begebenheiten, oder besser, Thaten und Handlungen der Menschen, gleichsam als eben so vielen Offenbarungen derselben, erkannt werden könne und müsse, was der Mensch als Gattung ist, und was er als Gattung werden könne und solle. Von diesen universalhistorischen Kenntnissen, wie sie gewöhnlich unter den Menschen sind, (die ich aber als solche nicht anerkenne, und ihnen darum diese Benennung abspreche,) sage ich nun, dass derselbe Maassstab der Wahrheit oder der Erkenntniss des Wahren — Religion und Philosophie — an sie angelegt, dieselbe als Irrthum offenbare; denn durch Hülfe dieses Maassstabes erkenne ich, dass darinn, d. h., in diesen historischen Erkenntnissen, das Geschehene nicht als Offenbarung Gottes erkannt ist, und dass somit das Erkennen desselben nur das Erkennen eines Unendlichen sey, ganz von dem Erkennen des Ewigen getrennt, und darum nur das Erkennen eines im Raume Befangenen und in der Zeit am Faden des Causalnexus, wie Ursache und Wirkung Fortlaufenden, und desswegen ein

ein Erkennen einer zeitlichen und vergänglichen Wahrheit, weil ſie von der Urwahrheit, darinn ſie allein ihre Haltung hat, losgeriſſen iſt, und, was nothwendig folgt, ein Erkennen im Irrthume befangen. Dieſer unvollſtändigen, und darum mit einem Irrthume behafteten Anſicht hat man es zuzuſchreiben, daſs die Geſchichte noch immer als Anklägerinn gegen die Gottheit auftritt, und die Vertheidigung oder Ehrenrettung derſelben — Theodicee — nothwendig macht. Denn gienge der Anſicht des Geſchehenen, im Geſchichtſchreiber bey der Geſchichte, eine vollſtändige, d. h., eine wahrhaft philoſophiſche Anſicht voraus; ſo würde daſſelbe von ihm eben ſowohl, als eine in der Zeit fortlaufende Offenbarung Gottes im Geiſterreiche unter dem Siegel der Freyheit, betrachtet werden, wie die Begebenheiten in der Natur als eine ſolche Offenbarung unter dem Siegel der Nothwendigkeit angeſchauet werden. Und wäre dieſes; ſo wäre damit zugleich erkannt, daſs, wenn ſchon in einer jeden der zwey Welten ſich nur die Eine Seite der Gottheit — da die Seite der Nothwendigkeit, dort die Seite der Freyheit — ſehen läſst, dennoch in Beyden die Einheit der Nothwendigkeit und Freyheit — die höchſte Vernunft — Gott — walte. In dieſer Anſicht würde nun dem Geſchichtſchreiber das Geſetz geoffenbaret, an welches er ſich genau bey der Geſchichtſchreibung zu halten hat, um das in Wahrheit zu ſeyn, was er ſeyn will; und dieſes Geſetz ſpricht aus, daſs er in der Darſtellung des Ge-

Geſchehenen im Geiſterreiche, d. i., deſſen, was von- unter- und mit den Menſchen geſchehen iſt, als einer künſtlichen Darſtellung, alles unter die Anſicht der Einen Seite ſtelle, und dennoch überall die Einheit Beyder — der Nothwendigkeit und Freyheit — durchblicken laſſe. Denn nur ſo wird ſeine Geſchichte ein Kunſtwerk, wo in der Form des Unendlichen die Idee — das Ewige — durchſcheint.

34.

Setzen wir nun, die Geſchichte wäre wirklich eine ſolche gut gerathene Darſtellung des Geſchehenen, als einer Offenbarung Gottes in der Zeit, unter der Hülle der Unendlichkeit und in der Form der Freyheit, wie dieſe der Naturnothwendigkeit entgegengeſetzt iſt; könnte dann wohl dieſe Geſchichte zur Anklägerinn der Gottheit werden? Müſste ſie nicht eben darum, weil ſie Darſtellung der göttlichen Offenbarung iſt, die Verkündigerinn der alles leitenden Weisheit, d. h., der ewigen Vorſehung Gottes ſeyn? Würde ſich nicht in einer ſolchen Geſchichte ſogar an den greuelvollſten Thaten der Menſchen — die im Geiſterreiche, in der religiöſen und ſittlichen Ordnung deſſelben, eben dieſelbe Zerſtörung durch eine zügelloſe Willkühr hervorbringen, welche vom gewaltigen Naturgeiſt in der Körperwelt hervorgebracht werden — würde ſich nicht in der Geſchichte, ſage ich, an den abſcheulichſten Thaten der Menſchen, als dem höch-

ſten

ſten Ausdruck der Willkühr und dem Gegenſatze der eiſernen Nothwendigkeit, wodurch die Natur die andere Seite Gottes offenbaret, noch einerſeits, die göttliche, durch Nichts auſſer ſich beſchränkte Freyheit darſtellen, und andererſeits in derſelben Geſchichte Gottes Heiligkeit an dem Kampfe, an den Leiden, an der Ausharrung der Menſchen, mit einem Worte, an der höchſten Tugend, die nur durch die gröſste Laſterhaftigkeit, als ihrer nothwendigen Bedingung, möglich und wirklich geworden, ſichtbarlich werden? Und ſo würde ja dieſe Geſchichte Gott preiſen, nicht anklagen. Wollen wir alſo die Wahrheit frey herausſagen; ſo müſſen wir bekennen, jene ſogenannten Theodiceen, oder Ehrenrettungen Gottes, ſeyen nicht Vertheidigungen Gottes gegen die Geſchichte, ſondern vielmehr Ehrenrettungen der Geſchichte der Menſchheit, bey welcher das Geſchehene von dem Verfaſſer von einem unrichtigen Geſichtspunkt aus betrachtet, deſswegen unter eine falſche Anſicht geſtellet, oder, wo dieſes nicht iſt, von vielen gegen die Abſicht deſſelben darunter geſetzt, und als ſolches ergriffen wurde. Es tritt ferners bey den gewöhnlichen geſchichtlichen Kenntniſſen noch ein Umſtand ein, der, wenn er überſehen wird, — und wie oft geſchieht dieſes nicht? — ſie nothwendig in Irrthum verkehrt. Dieſer ſo ſchädlich gegen die wahre Anſicht des Geſchehenen wirkende Umſtand beſtehet darinn, daſs man entweder nicht daran denkt, oder, wenn man daran denkt, darauf keine Rückſicht

nimmt,

nimmt, der Menſch befinde ſich im Zuſtand der Centripetenz — der Rückkehr zu Gott — im Zuſtande der begonnenen und in der Zeit fortlaufenden Erlöſung, woran aber manche Völker in beſtimmten Perioden nicht nur keinen Antheil nehmen, ſondern ſtatt deſſen in die Centrifugenz verfallen. Die Geſchichte muſs alſo, um das Geſchehene gehörig zu würdigen, daſſelbe nach dieſer zweyfachen Richtung betrachten, und jedes nach der ſeinigen darzuſtellen ſuchen. Wo dieſes nicht geſchieht, iſt die Anſicht falſch, und die Darſtellung miſsrathen, und es kann nicht fehlen, daſs darinn Gott, wie die Urſache des Böſen erſcheine. Doch darüber wird der folgende Punkt — die Menſchwerdung des Menſchen — noch weitere Aufklärung geben, wodurch wir klar und deutlich einſehen werden, daſs die Geſchichte, wenn ſie dieſe Anſicht der zweyfachen Richtung vernachläſſiget, ſich nothwendig im Irrthume verwickeln müſſe.

35.

Das Reſultat deſſen, was ich bey der Beſtimmung des Maaſsſtabes weitläuftiger ſagte, um von demſelben ſogleich die Anwendung bey der Beurtheilung der Erkenntniſſe zu zeigen, beſtehet ſomit darinn, daſs ſowohl die gemeinen, als die vermeintlich wiſſenſchaftliche Kenntniſſe ſowohl von der Natur, als Geiſterwelt, ſamt und ſonders mit dem Irrthume behaftet ſind, wenn jene nicht von der Religion, dieſe nicht von der Philoſophie davon erlöſet

erlöset werden. Indessen zeigt das Bisherige, da es sich vorzüglich auf die Erfahrung stützt, nur, was unter den Menschen gewöhnlich ist, ohne deswegen eine strenge Allgemeinheit, gleich der Nothwendigkeit zeigen zu können. Dazu gehört weit mehr, wei, um dieses zu erreichen, sogar bewiesen werden muss, dass gemäss der Menschwerdung des Menschen, wie dieselbe nun geschieht und vermöge der Naturordnung geschehen muss, der Irrthum der Wahrheit vorangehen müsse. Damit ist aber zugleich ausgesagt, was wir noch zu leisten haben, um zu dieser Einsicht der Nothwendigkeit zu gelangen, wozu der dritte Punkt — die vollständige Darstellung der Menschwerdung des Menschen — bestimmt ist.

Bestimmung des Menschen und der Menschwerdung.

36.

III. Die Menschwerdung des Menschen. Dieser Punkt ist von der grössten Wichtigkeit darum, weil wir durch die vollständige Ausführung desselben zur durchaus bestimmten und gewissen An- und Einsicht dessen gelangen, was man genau unter wahrer und irriger Erkenntniss des Menschen zu verstehen habe, und dass in ihm seiner Menschwerdung wegen der Wahrheit der Irrthum vorangehen müsse. Wir wollen dieser Ursache wegen den vorliegenden Punkt in drey Abschnitte theilen, und so unter-

untersuchen: 1. was unter dem Menschen und der Menschwerdung nach unserer Ansicht zu verstehen sey, und was gewöhnlich darunter verstanden werde. 2. *Wie* diese Menschwerdung geschehe, oder *wie* der Mensch in der Zeit Mensch werde, welche Umwandlungen in ihm und mit ihm vorgehen, und welche Stufen er ersteigen müsse, um das zu werden, was sowohl andere gewöhnlich, als wir nach unserer genaueren Ansicht Mensch nennen; 3. wird das Resultat, das wir vermittelst dieser Untersuchung finden wollten, in seiner Klarheit und Deutlichkeit aufgestellt werden, nämlich dieses: *in jedem Menschen muss der Irrthum der Wahrheit vorangehen*; und in diesem Sinne ist somit unsere Behauptung wahr: *der Irrthum ist allgemein.*

Der Mensch der Idee nach, (er kann nicht Gott seyn.)

37.

1. Der erste Abschnitt beschäftiget sich also damit, genau zu bestimmen, was unter dem Menschen und der Menschwerdung *nach unserer Ansicht* zu verstehen sey, und was *gewöhnlich* darunter verstanden werde. Nach meiner Ansicht bezeichnet nun das Wort *Mensch*, den Menschen der Idee nach, den Urmenschen, den Menschen, wie er als Idee in Gott ist, und als solcher aus ihm, wie ein Radius aus dem Mittelpunkte in die Peripherie austritt. Als ein solcher Radius der Gottheit ist er schon im Kleinen,

nen, was die Welt im Grofsen ift, und er wird defswegen mit Recht der Mikrokosmus im Gegenfatz der Welt als Makrokosmus genannt; denn er ift die wahre Abbildung derfelben, ohne darum fie felbft zu feyn, fo wenig, als das Bild der Abgebildete, und der Spiegel das reflektirte Bild, oder wohl gar das Original des Bildes ift. Unter diefer Anficht ift nun freylich Gottes Wefen das Wefen des Menfchen, wie das Wefen der Sonne jenes der von ihr ausgehenden Strahlen ift, weil jede Idee in Gott, in Gottes Wefen ihr Beftehen hat. Aber darum fogleich fchliefsen wollen, oder wirklich fchliefsen: *der Menfch ift Gott*: ift der gröbfte Mifsverftand, bis zur Albernheit getrieben, weil ja, um Gott zu feyn, nicht nur Gottes Wefen, fondern auch die dreyfache Form deffelben in feiner ganzen Abfolutheit und Unbefchränktheit nothwendig ift; und diefe Form kommt der Idee des Menfchen — dem Urmenfchen — nicht zu, fo wie fie überhaupt keiner Idee, fondern nur der Idee aller Ideen, der Allheit, die zugleich Einheit ift, zukömmt. In diefer Hinficht wird darum mit Recht gefagt: das göttliche Wefen befchränkt fich felbft, indem es eine beftimmte Form annimmt, ohne darum aufzuhören, das an- und für fich Unbegrenzte und Unbefchränkte zu feyn. Diefes fich felbft Befchränken liegt in fofern im göttlichen Wefen, als mit demfelben die abfolute Form Eins ift, welche fich nothwendig in eine ideale — Formen — Zweyheit theilt; und darum ift bey der Einheit des Wefens die Freyheit der gött-

lichen Formen, in welchem ſich Gott ſich ſelbſt of- offenbaret. Dieſe Zweyheit der Formen, die aus der abſoluten Form, als der Einheit beyder hervorgehet, offenbaret nun jenes urſprüngliche Sichſelbſtbeſchränken, wodurch die Eine Form nur die Form des Seyns, die Andere nur die des Denkens iſt; denn dadurch, daſs die abſolute Form ſich bloſs einerſeits zum abſoluten Seyn, und andererſeits zum abſoluten Denken beſchränkt, entſtehen in ihr und neben ihr zwey abſolut-relative Formen, die zwar, als abſolut, Beydes — Seyn und Denken — in ſich halten, aber, als relativ, Eines offenbaren, und das Andere verbergen. Es folgt nun auch ohne weitere Bemerkung daraus, daſs die zwey relativ-abſoluten Formen, gleichſam die zwey unendlich groſsen Spiegel ſind, in deren Einem ſich die abſolute Form als das abſolute Seyn, und im Andern als das abſolute Denken erkennt; ſo wie es daraus einleuchtend iſt, daſs ſich die abſolute Form nur den relativ-abſoluten Formen unmittelbar offenbare. Wir ſehen fernes ein, daſs gleichwie die abſolute Form die Urquelle, das Princip iſt, woraus die relativ-abſoluten Formen hervorgehen, eben ſo dieſe zwey relativen Formen die Quelle und das Princip aller übrigen Formen, und zwar die relativ-abſolute Form des Seyns das Princip der unendlich vielen Formen des Seyns, und die relativ-abſolute Form des Denkens das Princip der unendlich vielen Formen des Denkens ſey und ſeyn müſſe; und, was nothwendig daraus folgt, daſs die abſolute Form des Seyns alle Formen des Seyns hervorbringe, und ſich dar-

darinn unmittelbar offenbare; dagegen die abſolute Form des Denkens alle Formen des Denkens hervorbringe, und ſich darinn unmittelbar offenbar werde.

38.

Aus der bisherigen Darſtellung ergiebt es ſich nun von ſich ſelbſt, daſs die Natur als die Allheit aller Formen des Seyns, die man auch ſonſt gewöhnlich und vorzugsweiſe die ſichtbarliche Welt nennt, aus der relativ-abſoluten Form des Seyns hervorgehe, und dieſelbe unmittelbar offenbare. Dieſe Offenbarung geſchieht nun durch die unendlich viele Formen, die in der Natur vorkommen, und die, obwohl unter ſich in eine unendliche Vielheit getrennt, dennoch als Eines ergriffen, gleich ſind jener Einen relativ-abſoluten Form des Seyns, welche eine unendliche Fülle von Formen des Seyns in ſich hält, und bezogen auf dieſe, formlos iſt, d. h., keine derſelben iſt, weil ſie alle in ſich hält. Eben daſſelbe gilt gleicher Maaſsen von der Geiſterwelt, als der unmittelbaren Offenbarung der relativ-abſoluten Form des Denkens.

39.

Dieſe Erklärung vorausgeſetzt, wodurch das Eine Weſen und die dreyfache Form und Offenbarung Gottes angedeutet wurde, iſt es einzuſehen, daſs die Natur durch die unendliche Vielheit der Formen des Seyns — Allheit, eigentlich die Offenbarung deſſen ſey, was die Religionslehre des Chriſtenthums das Wort — den Sohn Gottes nennt; und die Geiſter-

welt durch ihre Unendlichkeit der Formen des Denkens die Offenbarung deſſen, was dieſelbe Religionslehre den heiligen Geiſt nennt. Die Natur iſt ſomit, als Allheit aller Formen des Seyns, das vollkommenſte Gleichniſs des göttlichen Sohnes, gleichſam der Sohn des Sohnes, (auf welcher Anſicht die Eintheilung des Logos ενδιαθετος und προφορικος, gemacht von den Kirchenvätern des zweyten und dritten Jahrhunderts, beruhet) und verhält ſich zu ihm, wie die in ihrer Ausbreitung vollendete Peripherie zum Mittelpunkte. Eben daſſelbe gilt von der Geiſterwelt, als der Allheit der Formen des Denkens, wodurch ſie das vollkommneſte Gleichniſs des göttlichen Geiſtes iſt.

40.

Dieſes, was bis daher von Gottes dreyfacher Form und der Offenbarung der zwey relativ-abſoluten Formen an der Natur und Geiſterwelt geſagt worden, gehört dazu, und iſt nothwendig um einzuſehen, daſs keine der beſonderen Formen des Seyns und Denkens, oder, was Eins iſt, kein Geſchöpf — ſelbſt das vollkommneſte nicht — Gott ſeyn und heiſsen könne. Denn keine dieſer Formen iſt eine jener drey Urformen, weder die Einheit der Allheit und Einheit, noch die Allheit in der Einheit, noch die Einheit in der Allheit, und kann ſomit nicht die Form Gottes ſeyn. Ja könnte dieſes auch von einer jeden der zwey Welten, als einer unendlichen Vielheit der Formen entweder des Seyns oder des Denkens,

kens, gleichſam als einer Verleiblichung der zwey relativ-abſoluten Formen Gottes geſagt werden; ſo kann doch dieſes ganz gewiſs von keiner beſondern aus jener unendlichen Vielheit ausgeſprochen werden, ſogar von der vollkommneſten nicht, die man Menſch nennt. Denn wir ſagten ja ganz beſtimmt, daſs nur die Natur das vollkommneſte Gleichniſs der göttlichen Urform des Seyns, und die Geiſterwelt das beſte Gleichniſs der Urform des Denkens ſey; womit zugleich ausgeſagt wurde, daſs keine beſondere aus jener unendlichen Vielheit der Formen zu eben demſelben Gleichniſs gelangen könne.

41.

Damit iſt nun alſo geſagt, *was der Menſch nicht iſt und nicht ſeyn kann*, und es muſste geſagt werden, weil man auch nach ſo vielen und beſtimmten Erklärungen, dennoch nicht aufhört, dieſe wahrhaft-philoſophiſche Anſicht von Gott und dem Univerſum der Vergötterung der Welt und des Menſchen anzuklagen, was entweder Sache der Furcht — man könnte es leicht ſo miſsverſtehen — oder der Unfähigkeit es zu verſtehen — was bey vielen wirklich ſo eintrift — oder der Erbitterung bey nicht wenigen iſt, bey jenen nämlich, die dadurch gezwungen wurden, ihre Sophiſterey, dieſes ſchändliche Handwerk, niederzulegen, und ſich aus dem wiſſenſchaftlichen Staat zu entfernen, in welchem ſie bisher als Wortführer glänzten.

Der Menſch iſt nothwendig ein Beſonderes.

42.

Nun kommen wir aber auch dazu, um beſtimmt auszuſprechen, was der Menſch der Idee nach iſt, oder der Urmenſch, wie er als Idee in Gott iſt, und von ihm, als dem Mittelpunkte, in die Welt als in die Peripherie austritt. Zur deutlichen Erkenntniſs deſſen gehört aber nothwendig das Erkennen deſſen, was man von Alters her, und vorzüglich diejenige unter dem Worte: *Idea*: verſtanden haben, die daſſelbe nach unſerm Wiſſen zuerſt gebrauchten; denn eben dieſelbe Bedeutung wollen wir auch hier mit dieſem Worte verbunden wiſſen. Ich ſage alſo: mit dem Worte: Idea: bezeichneten die Alten das Weſen eines jeden Beſondern, wie z. B. der Sonne, der Erde, der Pflanze, des Thieres, des Menſchen etc.; denn jedes der Genannten iſt ein Beſonderes, wir mögen es in Beziehung auf Gott, der zugleich Allheit und Einheit iſt, oder auf die Anderen betrachten. Damit verſtanden aber jene Alten nichts anderes, und wollten damit nichts anderes ausſprechen, als das Seyn oder die unendliche Selbſtbejahung, — die Poſition von ſich ſelbſt — in ſofern dieſe Poſition, wie z. B. der Sonne, der Pflanze, des Menſchen, in Gott, d. h., in der Einen unendlichen Poſition von unendlichen Poſitionen ihrer ſelbſt enthalten iſt. Es leuchtet von ſich ſelbſt ein, daſs die Selbſtbejahung eines jeden Beſon-

Besondern in der unendlichen Selbstbejahung Gottes ihr Wesen und Bestehen habe; denn diese ist zwar nicht der Zeit, wohl aber der Natur nach vorher, (natura prior) und muss als solche begriffen werden, durch welche und in welcher jene Besondere ist. Es ist zugleich damit ausgesagt, dass das Wesen Gottes seine Selbstbejahung, und das Wesen des Besondern die Position desselben sey, die aber zumal die Position Gottes, oder das Wesen Gottes ist, weil Gott die unendliche Position der unendlichen Positionen ihrer selbst ist. Das Wesen Gottes ist also, in sofern es nothwendig eine dreyfache Form hat, jene unendliche Selbstbejahung, in welcher die unendlichen Bejahungen der Besonderen enthalten sind. Diese Selbstbejahung so betrachtet, d. h., als Selbstbejahung unter der dreyfachen Form, ist 1. die Selbstbejahung Gottes in der Form der Einheit der Allheit und Einheit, (der Vater); 2. in der Form der Allheit in der Einheit, (der Sohn); 3. in der Form der Einheit in der Allheit, (der heilige Geist). Diese der Form nach dreyfache Selbstbejahung, die zugleich das Bejahete ist, ist nun der dreyeinige Gott, welcher sich so sich selbst offenbaret. In dieser dreyfachen Offenbarung ist nun jede andere Offenbarung enthalten, und es ist keine möglich, die nicht darinn enthalten wäre; so wie in jener unendlichen Selbstbejahung Gottes alle Bejahungen der Besonderen sowohl als Bejahungen Gottes, als auch als Selbstbejahungen der Besonderen enthalten sind. Dieser dreyfachen Selbstoffenbarung Gottes, wo-

 durch

durch er sich ganz erkennt als das, was er ist, korrespondiret eine dreyfache Offenbarung desselben — die auch schon nothwendig in- und durch die erste gesetzt ist — wodurch er auch andern, die nicht Gott sind, weil sie nur Ideen, d. h., nur Besondere, aber doch in Gott und durch Gott nothwendig sind, erkennbar wird. Diese korrespondirende dreyfache Offenbarung Gottes ist 1. die Natur (Offenbarung der Allheit in der Einheit); 2. die Geisterwelt (Offenbarung der Einheit in der Allheit); 3. der Mensch als Einheit beyder Welten (Offenbarung der Einheit der Allheit und Einheit). Sie sind aber nur alsdenn wahrhaft Offenbarungen Gottes für denjenigen, der sie erkennt, wenn er sie mit Vernunft erkennt, d. h., wenn er wirklich die Natur als Allheit in der Einheit, die Geisterwelt als Einheit in der Allheit, und den Menschen als die Abbildung beyder Welten in Einem, und unter dieser Betrachtung als die Einheit Beyder, erkennt. In jedem andern Falle ist die Natur für den Erkennenden, eine in sich selbst zerfallene Vielheit, die Geisterwelt eine leere, von aller Realität entfremdete Einheit, und der Mensch die Vereinigung von zwey Entgegengesetzten, die auf keine Weise begriffen werden kann.

43.

Dieses Alles gehört blofs dazu, um desto leichter einzusehen, was die Alten mit dem Worte: *Idea*: andeuten wollten; denn nun ist vermittelst des so eben Gesagten offenbar geworden, was unter dem

Beson-

Besondern, und unter dem *Wesen* desselben, und somit unter der *Idee* zu verstehen sey, womit die Alten das Wesen des Besondern bezeichnen wollten. Mit diesem ist aber zugleich die Einheit, und die Differenz zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen des Besondern, oder zwischen der Idee der Ideen, und der Idee ausgesprochen; Jenes ist nämlich die Selbstbejahung Gottes, dieses die Selbstbejahung des Besondern, in der Selbstbejahung Gottes enthalten. Jene ist die Selbstbejahung Gottes, als eine *Unendliche*, und darum alle unendliche Selbstbejahungen der Besonderen in sich haltend; diese ist die Selbstbejahung des Besondern in jener unendlichen Selbstbejahung Gottes enthalten.

44.

Durch die nähere Bestimmung sowohl dessen, was die Alten unter dem Worte: *Idea*: verstanden haben, als auch desjenigen, was als damit im engsten Verbande stehend, nicht vorbey gelassen werden konnte, ist nun die Wahrheit mancher wichtiger Sätze verklärt. Ich stelle hier einige davon auf, theils um sogleich darüber einen Beweis zu geben, theils um sie einiger Maassen zu beleuchten, weil es nicht wenig darauf ankömmt, ihre wahre Bedeutung zu erkennen.

1. Die absolute Existenz, die Existenz durch sich und aus sich, die Substanz, die Selbstbejahung, das Wesen Gottes — alle diese verschiedenen Worte — sprechen Eines und dasselbe aus.

2. Das Wesen des Besondern, die Selbstbejahung desselben, enthalten in der unendlichen Bejahung Gottes die Existenz der Idee, in der absoluten Existenz Gottes begriffen, bezeichnen Eines und eben dasselbe.

3. Es kann somit mit dem Wesen nichts anderes, als die Selbstbejahung angedeutet werden, wodurch eben jedes Andere, was man sich auch sonst noch unter dem Wesen denken möchte, davon ausgeschlossen wird.

4. Alles also, was *wahrhaft* ist, ist nur durch Gott und in Gott, und hat darinn allein sein Bestehen.

5. Diese Selbstbejahung Gottes, in sofern sie die unendlichen Bejahungen des Besondern in sich hält, ist das allmächtige und schaffende Wort Gottes, durch welches Alles, was ein Besonderes, und als solches nicht Gott ist, nach der Sprache der christlichen Religionslehre geworden. Sie ist aber darum das Wort Gottes, weil sie durch die Schöpfung hörbar wurde. (In dieser Ansicht mag vielleicht die Unterscheidung einiger ältern Christen zwischen dem Sohne und Worte Gottes ihren Grund haben.)

6. Da die unendliche Selbstbejahung Gottes das Wesen aller Wesen der Besonderen ist, weil sie der Natur nach den Selbstbejahungen der Besonderen vorangehet, und diese in jener enthalten sind; so ist es gar leicht einzusehen, warum man die ganze Schöpfung vom göttlichen Willen ableitete, d. h., warum man sagte, alles, was wahrhaft ist, sey durch

Gottes Wille, oder weil Gott will. Die Meiſten begiengen aber darinn einen Fehler, daſs ſie den göttlichen Willen nach dem menſchlichen bildeten, und ihn zu einem Willen machten, welcher zwiſchen zwey Entgegengeſetzten — Schöpfung und Nicht-Schöpfung — wählt — Etwas, was von Gott auf keine Weiſe geſagt werden kann, weil er die Einheit der Freyheit und Nothwendigkeit, d. i., die abſolute Vernunft iſt.

Bedeutung und Nothwendigkeit des Beſondern.

45.

In dieſer vorgetragenen Lehre iſt aber doch noch ein dunkeler Punkt, der eben darum noch weiter hervorgehoben und in das Licht geſtellt werden muſs; denn ſeine Dunkelheit, bliebe ſie, wie ſie iſt, würde auf die Unterſuchung desjenigen, was für itzt unſer Gegenſtand iſt, nämlich der Menſch der Idee nach, und auf die Darſtellung deſſelben einen Schatten werfen, wodurch dieſe an Verſtändlichkeit gar ſehr leiden würde. Dieſer dunkele Punkt iſt eben dasjenige, wodurch das Beſondere ein Beſonderes iſt. Dieſes aber, wodurch das Beſondere ein Beſonderes iſt, iſt entweder die Beziehung, oder wird wenigſtens durch die Relation zu einem Andern angedeutet, in welcher es mit demſelben ſtehet und das eben darum auſſer ihm iſt. Dadurch unterſcheidet ſich auch das Beſondere, in Gott Begriffene, von Gott, daſs dieſer nothwendig ohne alle Relation iſt, da er nichts auſ-

ſer

ser sich hat, mit dem er verglichen werden könnte. Weil nun ein Anderes ausser dem Besondern ist; so ist eben deswegen das Besondere, als Besonderes kein All, wenigstens kein absolutes, sondern nur ein relatives All, und in diesem Sinne eine Position unendlicher, sich selbst gleicher Positionen, gleichsam der Mittelpunkt einer unendlichen Peripherie, wodurch sein Verhältniss zu einem andern, ausser sich nicht aufgehoben, sondern nur seine Gleichheit mit Gott, als die Gleichheit einer Selbstbejahung, und einer unendlichen Position mit der Selbstbejahung Gottes als einer unendlichen Position unendlicher Positionen, ausgedrückt wird. Allein — was nie vergessen werden darf, diese Gleichheit des Besondern mit Gott ist keine durchaus vollkommne und absolute Gleichheit; denn wenn schon das Besondere eine Position seiner selbst und zugleich die Position unendlicher Positionen ihrer selbst ist; so ist sie doch eine Position, in der unendlichen Selbstbejahung Gottes begriffen und dadurch gesetzt, und nur relativ unendlich.

46.

Daraus folgt nun mit strenger Nothwendigkeit, wie man jenes zu verstehen habe: *aus Gott komme, oder gehe nur Göttliches oder Gottgleiches hervor:* denn damit kann wohl nichts anderes gesagt seyn, als aus Gott könne kein Besonderes *für sich allein*, ohne alle unendlich viele Besondere kommen; sondern mit jedem Besondern wären zumal alle, d. h.,

die

die ganze Unendlichkeit der Besondernheiten gesetzt, was offenbar durch Gott, als die unendliche Position unendlicher Positionen ihrer selbst, oder durch die Allheit ausgesprochen wird. Es folgt ferners daraus, dass das All, obgleich eine untheilbare Position, dennoch keine Einheit sey, in welcher die Besonderen ausgelöscht sind, sonderen vielmehr und einzig eine Einheit, in welcher eine Unendlichkeit der Besondernheiten ist, und jede derselben ein besonderes Leben lebt. Kein Besonderes kann eben desswegen, wenn es schon ein Gottgleiches ist, Gott seyn, weil es keine absolute Allheit ist. Weiters ist es aus dem Gesagten offenbar, dass jedes Besondere für sich allein betrachtet, gleichsam als wäre ausser ihm nichts, nur die Position seiner selbst sey, oder nur als solche angesehen werden könne; denn als Position Gottes kann es nur in der Allheit unendlicher Positionen ergriffen werden, weil Gott kein Besonderes für sich mit Ausschluss der übrigen setzt, so wie das Besondere nicht das, was ausser ihm ist, für sich zu setzen vermag.

47.

Mit der Allheit sind also, wie wir bisher sahen, nothwendig die Besondernheiten durch Gott und in Gott — denn er ist das Band, das alles umschliesst — gesetzt, obwohl Gott nie ein Besonderes seyn kann, weil er das All ist. Mit den Besondernheiten ist aber zugleich einerseits die Beziehung derselben auf Gott als Einheit und Allheit, und andererer-

rerſeits die gegenſeitige der Beſondernheiten geſetzt; denn ſie ſind nur darinn ein Beſonderes, weil ſie bezogen auf Gott nicht Alles ſind; und beſtimmt nur dieſes Beſondere, weil ſie bezogen auf andere Beſondernheiten eben das ausſchlieſsen, was andere ſind, und in ſich halten, was andere nicht ſind. Indeſſen ſind dieſe Beſondernheiten und damit die Schöpfung eben ſo nothwendig, wie Gott, weil ſie zum All, das Gott iſt, gehören, und ohne ſie das All nicht All ſeyn könnte. Daraus iſt erſichtlich, wie das Beſondere nothwendig bey Gott und mit Gott iſt, ohne deſswegen Gott auch nach ſeiner Beſondernheit anzugehören. Dieſe Nothwendigkeit leuchtet aus der Nothwendigkeit der Beſondernheiten ein, ohne welche kein All ſeyn könnte, die aber, in ſoweit ſie bloſs Negationen ſind, nicht zum Seyn und zur Darſtellung des Alls, ſondern unmittelbar zur Darſtellung ihrer ſelbſt gehören. Damit iſt nun aber zugleich ausgeſagt, daſs mit der Poſition des Beſondern zugleich ein Nichts geſetzt ſey, das nothwendig an dem Beſondern haftet, und wodurch das Beſondere ein Beſonderes iſt. Dieſes Nichts, in ſofern es eine bloſse Negation iſt, und als ſolche betrachtet wird, iſt nun freylich für ſich nicht geſetzt, und kann, weil es ein Nichts iſt, nicht für ſich geſetzt ſeyn, und mag ſomit nur als Folge des Geſetzten, und der Poſition erſcheinen. Wird aber das Beſondere betrachtet, wie es nur dieſes beſtimmte Beſondere iſt; ſo wird und muſs es betrachtet werden, nicht nur als ein von Gott Geſetztes, ſondern auch

als ein von ihm durch das Ausſchlieſsen deſſen, was es der Idee nach nicht iſt, und nicht ſeyn kann, Begrenztes; denn ohne dieſes poſitive Ausſchlieſsen könnte die Poſition Gottes nur die Poſition alles Realen, und ſomit die Selbſtpoſition Gottes, und nicht die Poſition des Beſondern ſeyn.

Das Geheimniſs der Schöpfung, und die damit verbundene Schwierigkeit.

48.

Hier ſind wir aber gerade auf denjenigen Punkt geſtoſsen, an welchem das Geheimniſs der Schöpfung und der Geſchöpfe hängt, d. h., das Geheimniſs alles deſſen, was zwar von Gott, durch Gott, und aus Gott, aber doch nicht Gott iſt, und woran die gröſste, ja, man darf es wohl ſagen, die *einzige* Schwierigkeit haftet, mit deren Auflöſung die Philoſophie beſchäftiget iſt; denn alle Einwendungen, Vorwürfe, Anklagen u. ſ. w. ſind nur theilweiſe Anſichten, gleichſam nur Fragmente dieſer *Einen* Schwierigkeit, oder verſchiedene Formen, in welchen ſie ſichtbarlich wird. Ich will nun ſuchen, allererſt es deutlich zu machen, worinn die Schwierigkeit beſtehe, und dann zweytens dieſelbe zu löſen, d. h., diejenige Anſicht aufzuſtellen, unter welcher allein die Schwierigkeit verſchwindet, weil man vermittelſt derſelben erkennt, daſs jene nur von der unrichtigen Anſicht des Ganzen erzeugt wird. Von der gelungenen Löſung hängt Alles ab, weil nur unter der Voraus-

ſetzung

ſetzung derſelben etwas in jeder Hinſicht Kräftiges und Beſtehendes geſagt werden kann. Die Schwierigkeit alſo liegt darinn, wie nämlich Etwas, d. h., die Geſchöpfe ſamt und ſonders, aus Gott und Gottes Weſen, ja ſogar unter einer Betrachtung, Gottes Weſen ſelbſt ſeyn können, ohne Gott zu ſeyn, oder, was Eins iſt, wie, und warum das, was aus Gott und durch Gott iſt, dennoch nicht nur nicht Gott ſeyn müſſe, ſondern nicht einmal Gott ſeyn könne. Es wird alſo hier vorausgeſetzt, daſs Alles, was *iſt*, aus Gott iſt, von ihm aus ſich und mit ſich hervorgebracht, oder, weil dieſes Wort leicht miſsverſtanden werden kann, mit ſich durch ſeine Selbſtbejahung, als Allheit geſetzt, affirmirt, und daſs nicht Alles mit ihm, durch ihn und in ihm Geſetzte Gott iſt. In wie fern nun das ſo eben Geſagte ausſpricht, Alles, was aus Gott und dennoch nicht Gott iſt, ſey aus keinem Andern, weil kein Anderes neben Gott exiſtirte; in demſelben Sinne ſpricht es zugleich aus, Alles ſey von Gott aus Nichts, d. h., aus keinem Andern auſſer Gott, erſchaffen, obwohl auch dieſes noch einer andern Bedeutung fähig iſt. Bey dieſer Vorausſetzung ſehen wir wohl ein, wie ſchwer es ſeyn müſſe, zu begreifen, wie Etwas aus Gott und Gottes Weſen, und doch nicht Gott ſey; denn iſt Etwas aus Gottes Weſen, ſo ſcheint es, das Weſen dieſes Etwas ſey Gottes Weſen, und wo Gottes Weſen iſt, da, und das iſt Gott ſelbſt. Daher nun auch die bis zum Eckel wiederholte Anklage: dadurch werde alles

les vergötteret, das Heidenthum mit ſeiner unüberſehbaren Schaar von groſsen und kleinen Gottheiten, ja, was noch weit furchtbarer der Pantheismus trete hier leibhaft auf, und mit allen ſeinen Schreckniſſen in die Welt ein, und, um das Publikum mit einem Bekanntern zu allarmiren, der Spinozismus drohe das menſchliche Geſchlecht zu zerſtören. Ferner, wenn Gottes Weſen das Weſen iſt alles deſſen, was iſt; ſo kann es gar nicht anderſt begriffen werden, als alles phyſiſche und moraliſche Uebel, ja ſogar die gröſsten Abſcheulichkeiten, deren bloſses Andenken uns mit Schauder erfüllt, kommen von Gott, und ſeyen aus und durch Gott — was offenbar die greulichſte Läſterung deſſelben wäre — weil ſich doch am Ende alles in dem Weſen desjenigen auflöst, von welchem dieſe Uebel erzeugt werden. Wir ſehen alſo ein, mit welcher Schwierigkeit unter jener Vorausſetzung, daſs Alles, was iſt, aus Gott und durch Gott ſey, die Lehre von der Schöpfung und den Geſchöpfen behaftet ſey.

49.

Ich komme nun zum zweyten Punkt zur wahren Darſtellung, oder Expoſition jener Vorausſetzung, aus welcher die vorgetragene Schwierigkeit erwachſen iſt. Es leuchtet aber von ſich ſelbſt ein, daſs es nur allein auf den erſten Theil der Einwendung ankomme; denn geſetzt, man könnte zeigen, wie wir es denn auch verſuchen werden zu zeigen, Alles, was wahrhaft iſt, ſey aus Gott und

durch Gott, ohne darum Gott zu ſeyn, d. h., es ſey durch ihn als ein Beſonderes, oder Einzelnes, und deſswegen nicht Gott; ſo wäre damit zugleich gezeigt, wie alles Uebel, und vorzüglich das moraliſche — die Sünde — vom Beſondern, und nicht von Gott ſey, und nicht von ihm ſeyn könne. Wir haben ſomit hier allein auf den erſten Theil der Einwendung Acht zu geben, oder, beſtimmter zu reden, unſere Expoſition bloſs nach dieſer Beziehung zu richten.

Nähere Beſtimmung deſſen, was unter Subſtanz, Exiſtenz, Weſen etc. zu verſtehen ſey.

(Nothwendige Vorkenntniſs zur Erkenntniſs des Folgenden.)

50.

Ehe ich aber dieſelbe beginne; ſo merke ich zuvor noch an, daſs vor Allem darauf geſehen werden müſſe, was unter Subſtanz, Exiſtenz, Weſen, Attribut, Form, Modus etc. zu verſtehen ſey, und worinn derſelben Unterſchied beſtehe; denn bey der gar ſehr verſchiedenen Bedeutung, die dieſen Worten von verſchiedenen Schriftſtellern beygelegt wird, und in deren Eine manche Leſer eingegangen ſeyn mögen, iſt es eben nothwendig darauf zu ſehen, was *hier* mit dieſen Worten angedeutet werde. Ohne dieſe Bemerkung würde und müſste Mancher unter dieſen Worten ein Anderes, ja ſogar öfter

gerade das Entgegengesetzte von demjenigen verstehen, was hier darunter verstanden wird. Durch *Substanz*, damit ich mit diesem den Anfang mache, wird somit *hier* dasjenige verstanden, *was in sich ist, und durch sich begriffen wird*, (id, quod in se est, et per se concipitur). Es gehören darum zur Substanz, sowohl das Seyn in sich, als das Begreifen und Begriffenseyn durch sich, woraus nothwendig folgt, dafs all dasjenige, bey dem auch nur Eines dieser zwey fehlet, und somit um so mehr wo beyde fehlen, nicht Substanz sey. Die Bedeutung dieses Wortes so bestimmt, ist es von sich selbst verständlich, dafs nur Gott, und nie das, was Geschöpf heifst, Substanz genannt werden könne, da diesem weder das Seyn in sich, noch das Begreifen und Begriffenseyn durch sich, und, wenn auch das Letztere, gewifs das Erstere nicht zukommen kann. Will indessen jemand dasjenige Substanz nennen, dessen Wesen aus beharrlichen und unveränderlichen Bestimmungen (Determinationen) bestehet, woran andere veränderliche haften, oder doch haften können, deren Unterlage die ersten sind, ohne auf das Seyn die mindeste Rücksicht zu nehmen; so mag er es thun, dagegen kann man nichts einwenden. Nur ist es gewifs, dafs diese Bedeutung mit der Urbedeutung des Wortes nicht harmonire; denn Substanz nach dieser letztern betrachtet, spricht offenbar das aus, was *untersteht*, und worauf, als seinem Haltpunkte, ein Anderes stehet (id, quod substat alteri), und Substanz kann

ſomit in Wahrheit nur dasjenige bezeichnen, was Allem ſo unterſtehet, und dem kein Anderes unterſtehet, und das darum der allgemeine Haltpunkt Aller iſt. Und dieſes iſt nur Gott, weil doch am Ende auch das, von dem ein Anderes nach der gewöhnlichen Anſicht unmittelbar gehalten wird, auf ihm ruhet — in ihm beſtehet. Es muſs alſo, was nicht Gott iſt, ein Anderes ſeyn, als Subſtanz, und hat das Recht nicht, dieſe Benennung für ſich zu fordern. Welchen Namen es aber tragen ſolle; dieſes wird klar und deutlich werden durch die weitere Beſtimmung deſſen, was Weſen, Attribut, Form, Modus u. ſ. w. iſt.

51.

Das Zweyte iſt die Exiſtenz, womit ich zugleich das Weſen als das Dritte verbinde, weil ſie mit einander Gegenſätze bilden, wovon der Eine nur an dem Andern erkennbar wird. Denn, was nach unſerer bisherigen Beſtimmung der Subſtanz gleichſam als ein *zweytheiliges in Einem*, in der Subſtanz dargeſtellt wurde, nämlich *das in ſich Seyn*, und *das Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich*; daſſelbe wird nun in der Trennung durch Exiſtenz und Weſen ausgeſprochen, oder ſollte doch wenigſtens ausgeſprochen werden. Die Exiſtenz bezeichnet alſo das in ſich Seyn der Subſtanz, und das Weſen das Begreifen und Begriffenſeyn der Subſtanz durch ſich. Durch die Exiſtenz ſoll alſo nur das Seyn angedeutet ſeyn, ohne deſswegen dadurch das Begrei-

greifen und Begriffenseyn durch sich *positiv* auszuschliessen, und mit dem Wesen nur das Begreifen und Begriffenseyn durch sich, ohne deswegen das Seyn *positiv* auszuschliessen. (Daſſelbe Wort: *Wesen:* bedeutet sehr oft, und zwar noch viel gewöhnlicher die Einheit — die Identität — des in sich Seyns, und des Begreifens und Begriffenseyns durch sich, und sagt so Eines und dasselbe, wie das Wort *Substanz* aus.) Wem die Vernunftanschauung zu Theil geworden, der sieht es wohl, dass jenes Seyn in sich, zugleich auch das Begreifen und Begriffenseyn durch sich, und umgekehrt, sey, und dass somit in Wahrheit hier keine Trennung Statt haben könne. Er sieht ferner ein, dass sowohl die Sprache als das Gesprochene ganz ein Gebilde des Verstandes sey, der so gern jedes, sogar auch das an- und für sich Untheilbare in Theile zerlegt, um hernach jeden für sich zu betrachten. Wir finden dieses in dem so eben Vorgetragenen durchaus bestättiget: der Verstand scheidet die Existenz — das Seyn — vom Wesen — dem Begriffe, oder dem Denken — und was er geschieden hat, vermag er nicht mehr zu vereinigen. Indem er nun den Begriff — sein eigenes Geschöpf — nach allen Seiten betrachtet; so findet er, dass darinn nichts sich widersprechendes vorkomme, und mit dieser Bemerkung zufrieden — denn weiter kann er es doch mit seinen Operationen — der Analyse und Synthese der Merkmale — nicht bringen — spricht er die innere Möglichkeit des Begriffenen aus, die er We-

ſen heiſst, als Gegenſatz des Seyns, unfähig darüber zu entſcheiden, ob es auch wirklich exiſtire. Darüber muſs er zuvor mit der ſinnlichen Anſchauung zu Rathe gehen, und erſt alsdenn, wenn das Wahrgenommene mit dem Begriffenen coincidirt, vermag er das Letztere als ſeyend auszuſprechen. Wo aber keine ſinnliche Anſchauung Platz hat, wo z. B. das Begriffene auſſer dem Umkreiſe derſelben liegt; da kann der Verſtand nimmermehr das Seyn des Begriffenen auſſer dem Begriffe bejahen, und daher die Kraftloſigkeit des Verſtandes — ſtände auch ſonſt demſelben nichts im Wege — Gottes Seyn auszuſprechen. Erſt, wenn die Vernunft zum Auge der Sinnlichkeit, und zum Verſtand des Verſtandes geworden, dann vermag jene, Gott in der Natur und Geiſterwelt zu ſehen, und dieſer ihn in Beyden zu verſtehen.

52.

Wir ſehen aus dieſer ganzen Verhandlung ein, daſs Subſtanz, Exiſtenz und Weſen nach der Vernunftanſicht ganz was Anderes bedeuten, und bedeuten müſſen, als ſie nach der Verſtandesanſicht bedeuten können; denn nach der erſten ſpricht Subſtanz die Einheit des Seyns in ſich, und des Begreifens und Begriffenſeyns durch ſich ohne alle Differenz, die Exiſtenz eben dieſelbe Einheit mit einem Vorziehen des Seyns in ſich, über das Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, und endlich das Weſen (wie dieſes Wort hier genommen wird), die

die nämliche Einheit mit einem Vorziehen des Begreifens und Begriffenseyns durch sich, über das Seyn in sich, aus; nach der zweyten findet das Entgegengesetzte Statt; denn das Wesen bedeutet nur den Begriff ohne Seyn, die Existenz nur das Seyn ohne Begriff, und Substanz die Vereinigung Beyder in Einem, ohne darüber eine weitere Rechenschaft zu geben, wie die Vereinigung Beyder in Einem auch nur möglich sey. Daraus wird jene Vorsicht beym Lesen der Bücher als nothwendig erkannt, die jeden anweiset, darauf zu sehen, unter welcher Ansicht der Schriftsteller die genannten Worte brauche; denn ohne diese Einsicht ist das Verstehen desselben unmöglich, und das Missverstehen nothwendig. Ferner muss auch hier noch weiter bemerkt werden, dass die Bedeutung der Worte, *Substanz*, *Existenz* und *Wesen*, nach der Vernunftansicht genommen, sie nur von Gott, und nicht von dem, was nicht Gott ist, ausgesagt werden können. Das Gegentheil gilt von denselben, wie sie von dem Verstande bestimmt werden. Wir wollen Beydes sogleich am Menschen nachweisen. Das Wesen desselben ist kein Begreifen und Begriffenseyn durch sich, seine Existenz kein Seyn in sich und durch sich, und seine Substanz keine Einheit Beyder, d. h., er ist kein Wesen, kein Seyn und keine Substanz nach der Ansicht der Vernunft, und wie die Bedeutung dieser Worte durch die Vernunft bestimmt ist; denn der Mensch ist kein Begreifendes und Begriffenes durch sich — er kann sich nur

durch Gott begreifen, und durch Gott begriffen seyn — der Mensch ist kein Seyn in sich — er ist, und bestehet nur in Gott — der Mensch ist eben darum auch nicht die Einheit Beyder in sich, und durch sich — er ist sie nur in Gott und durch Gott. Dagegen, dieselben Worte nach der Ansicht und dem Gebrauche des Verstandes genommen, ist der Mensch ein Wesen — denn er ist ein Innbegriff von unveränderlichen Determinationen — er ist ein Seyn — denn er existirt wirklich — und er ist eine Substanz — denn er ist die Vereinigung Beyder, an welcher noch andere veränderliche Bestimmungen haften. Der Unterschied, der zwischen dieser zweyfachen Bedeutung ist, liegt also offen da, und kann nicht weiter bestritten werden; so wie daraus erkannt ist, durch welche Ansicht und Bedeutung etwas für das Erkennen der Wahrheit gewonnen werde. Welche Bedeutung man aber gerade mit den Worten: *Substanz*, *Existenz* und *Wesen*, verbinden solle, darüber bedarf es keines Streitens, und liegt jedem hell und offen da, der sich nach Wahrheit sehnet; so wie die Frage unnütz wäre, mit welcher Bedeutung der gröſsere Theil der Schriftsteller dieselben Worte verbunden habe.

53.

Ich komme nun zur Bestimmung des Attributs, was ich in der Reihe als das Vierte aufstellte. Ich verstehe aber darunter, d. h., unter dem Attribut dasjenige, was die Vernunft, als zum Wesen der Sub-

Subſtanz gehörig, von derſelben Subſtanz erkennt. Das Attribut gehört ſomit, demjenigen gemäſs, was wir kurz zuvor von der Subſtanz ſagten, jenem an, was in der Subſtanz als Weſen, d. i., als Seyn in ſich, und als Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, vorkömmt. Es liegt klar am Tage, daſs wir hier mit dem Wort Weſen nicht daſſelbe bezeichnen, was wir kurz zuvor damit als dem Gegenſatz des Seyns in ſich, d. h., mit dem Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, bezeichnet haben; denn nicht nur dieſes, ſondern auch jenes gehört zum Weſen der Subſtanz; ja dieſes Letztere wird ſogar in der Beſtimmung derſelben dem Erſtern vorausgeſetzt, wovon der Grund in der Etymologie des Wortes liegt. (Und in dieſem Sinne werden wir auch das Wort *Weſen* in der Folge gebrauchen.) Wenn alſo geſagt wird, das Attribut ſey dasjenige, was die Vernunft von der Subſtanz, als dem Weſen derſelben angehörig, erkenne; ſo iſt damit ausgeſagt, ſowohl das Seyn in ſich, als das Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, wäre ein Attribut, weil die Vernunft ſowohl jenes, als dieſes, als zum Weſen der Subſtanz gehörig erkennt. Die zwey groſsen, und gleichſam das Weſen der Subſtanz unter ſich theilende Attribute, ſind ſomit das Seyn in ſich, und das Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, die man ſonſt gewöhnlich ohne Beyſatz Seyn, und Denken nennt. Indeſſen iſt dieſe Theilung der Subſtanz keine wahre und wirkliche, ſondern nur eine ideale Theilung derſelben. Denn — was nie vergeſſen werden darf — in Gott, als der un-

 end-

endlichen Subſtanz, iſt Seyn in ſich, die Exiſtenz deſſelben, und das Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, wahrhaft und wirklich Eins, und kann nie von einander in Wahrheit getrennt werden; denn darum iſt Gott in ſich und von ſich, weil er ſich durch ſich begreift, und durch ſich begriffen iſt; und er begreift ſich durch ſich, und iſt durch ſich begriffen, weil er in ſich und durch ſich iſt: daher die Verwechſelung und die Eine Bedeutung der verſchiedenen Worte: Weſen, Subſtanz, Seyn, Denken: von Gott ausgeſprochen, welche wir ſowohl bey verſchiedenen Schriftſtellern, als auch und vorzüglich in der Kirchenſprache bey dem Vortrage der wichtigſten Religionslehren bemerken, und dagegen läſst ſich wohl aus dem angegebenen Grunde mit Recht nichts einwenden. Es verdient vielmehr unſere ſtille und öffentliche Verehrung, weil ſich darinn das zarte Gefühl des wahrhaft Göttlichen, die reine, obwohl bewuſstloſe Anſchauung Gottes bey denjenigen bewährt, welche dieſen verſchiedenen Worten die Eine Bedeutung beylegten. Doch auf das vorige zurückzukommen, ſo ſage ich, daſs, obgleich die göttliche Subſtanz, und das Weſen derſelben eine realiter untheilbare Einheit, eine abſolute Identität des Seyns und Denkens iſt, ſie dennoch eben ſo nothwendig eine ideale Zweyheit ſey — Etwas, was der Satz der Identität, als das abſolute Vernunftgeſetz ausſpricht — und daſs ſomit die Vernunft, ſie erkenne etwas zur realen Einheit, oder zur idealen Zweyheit gehörig, etwas zur abſoluten

Iden-

Identität des Seyns und Denkens — oder zum Seyn, oder zum Denken gehörig, immer dasjenige, was zu Gottes Wesen gehört, und darum ein göttliches Attribut erkenne; (denn dieses hatten wir oben als Attribut bestimmt). Diese Attribute werden nun aus demselben Grunde entweder *absolute*, oder *relative* Attribute, oder auch unter der nämlichen Eintheilung Prädikate und Eigenschaften Gottes (praedicata et proprietates Dei) genannt, je wie sie entweder etwas zur absoluten Identität, oder zum Einen der idealen Zweyheit gehöriges aussprechen. All dieses kann nun mit der dabey nothwendigen Abänderung auf die ganze Schöpfung, und insbesondere auf den Menschen angewandt werden, unter der Voraussetzung, dass man demselben eine Substanz, ein Wesen, und damit eine ideale Zweyheit beylegt, worüber ich mich aber, wie, und unter welche Ansicht all dieses genommen werden könne und müsse, schon weiter oben erklärt habe, und unten noch mehr erklären werde.

54.

Das Fünfte und Letzte von demjenigen, dessen Bedeutung hier näher bestimmt werden solle, ist der Modus, von Manchen auch Form und Modifikation genannt, obwohl die Bedeutung der zwey letztern, bey genauerer Betrachtung derselben, nicht durchaus mit jener des Ersten coincidirt. Unter dem Modus wird aber hier dasjenige verstanden, was nur in einem Andern ist, und darinn bestehen kann, und

was

was nur durch ein Anderes begriffen wird, und nur dadurch begriffen werden kann. Alles alſo, was nicht Gott iſt, und ſomit die ganze Schöpfung in ihrer Getrenntheit, und insbeſondere der Menſch, iſt nach dieſer Beſtimmung ein Modus von Gott; denn er und die ganze Schöpfung iſt in Gott, und kann nur in Gott ſeyn, er und ſie wird durch Gott begriffen, und kann nur durch Gott begriffen werden. Oder wer mag es wohl läugnen, daſs alles, was iſt, nur in Gott iſt, und nur in ihm beſtehet, und alles, was begriffen wird, nur durch Gott begriffen werden könne? Anderſt begriffen iſt der Menſch und die ganze Schöpfung ein unauflösliches Räthſel, und eine undurchdringliche Nacht; ſo wie er im Gegentheil, d. h., unter die gegebene Anſicht geſtellt, durchaus begreiflich und erkennbar iſt. Die Sache ſo betrachtet, ſieht man ein, wie der Modus, eine Affektion, eine Beſchaffenheit, ein Zuſtand der Subſtanz genannt werden könne. Es iſt ferner einleuchtend, wie dadurch gar nichts, was Gott zuwider wäre, ausgeſagt werde. Es iſt dabey zugegeben, daſs der Menſch und die ganze Schöpfung, unter die Anſicht des Verſtandes geſtellt, als Subſtanz und Weſen begriffen werden können, und ſo beyden Attribute und Modifikationen zukommen müſſen; ja daſs daſſelbe ſogar von dem Einen, wie von dem Andern unter der Vernunftanſicht gelte.

Expo-

Expoſition der Vorausſetzung: Alles was wahrhaft iſt, iſt aus Gott, und durch Gott.

(*Symbol der Gottheit.*)

55.

Nach dieſer nothwendigen Vorbereitung gehe ich nun an die wahre Darſtellung, oder Expoſition jener oben beſtimmt ausgeſprochenen Vorausſetzung, aus welcher die daſelbſt vorgetragene Schwierigkeit erwachſen iſt, nämlich jener Vorausſetzung: *Alles, was wahrhaft iſt, iſt aus Gott, und durch Gott.* Dieſe wahre Darſtellung, als Aufhebung der Schwierigkeit, und der damit verbundenen Einwendungen, muſs alſo zeigen, daſs, obwohl Alles aus Gott und durch Gott iſt, alles in ihm und durch ihn beſtehet, dennoch nicht Alles Gott ſey, und ſeyn könne, weil es durch ihn und in ihm ein Beſonderes und Einzelnes iſt. Dabey iſt aber die Erinnerung an dasjenige nothwendig, was ich oben von Gott als Einheit und Allheit, und vorzüglich von der Nothwendigkeit der Beſondernheiten, und des beſonderen Lebens zur Allheit ſagte. Kein All iſt ohne Beſondernheiten, und ohne das eigene Leben der Beſonderen möglich, weil es nur in einer abſoluten Unendlichkeit der Beſondernheiten beſtehet, die zur Einheit durch Gottes abſolute Einheit verbunden iſt. Es kommt alſo darauf an, zu zeigen, wie

wie Gottes Allheit eine abſolute Unendlichkeit von Beſondernheiten ſey, deren jede ein eigenes Leben lebt, und vorzüglich darauf, wie eben dadurch, daſs Gott von ſich und durch ſich eine Allheit iſt, nothwendig unendliche Beſondernheiten, und dennoch dieſe Beſondernheiten, obwohl von Gott als Einheit und Allheit geſetzt, nicht Gott ſind. Ich will verſuchen, den wichtigen Fragepunkt, und ſomit dasjenige, was hier dargeſtellt werden ſolle, durch ein Symbol, oder Gleichniſs Gottes, als Einheit und Allheit, deutlich und verſtändlich zu machen. Dieſes Symbol iſt der Mittelpunkt mit der Peripherie, in welcher eine Unendlichkeit von Radien enthalten iſt, die alle aus dem Mittelpunkt ausſtrömen. Hier ſtellt nun der Mittelpunkt die Einheit, und die Peripherie die Allheit Gottes, und die Radien, die aus dem Mittelpunkte hervorgehen, und in der Peripherie begriffen ſind, die Beſondernheiten dar, die von der Einheit Gottes ausgehen, und in der Allheit begriffen ſind. Eben ſo nun, wie es keinen Mittelpunkt giebt ohne Peripherie, ſo kann es keine Peripherie geben ohne Mittelpunkt, und wie es keine Peripherie ohne Radien giebt, ſo kann es keine Radien ohne Peripherie geben. Ferners, wie das Centrum die in ſich zuſammengezogene Peripherie iſt, ſo iſt die Peripherie das durch ſich ausgebreitete Centrum; und wiederum, wie die Peripherie, obwohl eine Unendlichkeit von Radien kein beſonderer Radius iſt, ſo iſt auch kein beſonderer Radius die Peripherie. Soll

uns

uns nun an dem gegebenen Symbole das, worüber gefragt wird, klar und deutlich werden; so müssen wir, uns ganz an die vorige Gleichniss haltend, sagen: 1. Wie es keine absolute Einheit giebt ohne Allheit, so kann es keine Allheit ohne Einheit geben; denn die Einheit ist das Centrum, und die Allheit die Peripherie. 2. Wie es keine Allheit giebt ohne Besondernheiten, so giebt es keine Besondernheiten ohne Allheit; denn die Allheit ist die Peripherie, und die Besondernheiten sind die Radien. 3. Wie die Einheit die in sich selbst verschlossene Allheit ist, so ist die Allheit die sich selbst offenbarende und durch sich geoffenbarte Einheit; denn das Centrum ist, wie wir sagten, die in sich zusammengezogene Peripherie, und die Peripherie das durch sich ausgebreitete Centrum. 4. Wie die Allheit als eine Unendlichkeit von Besondernheiten, dennoch keine Besondernheit selbst ist, so ist auch keine Besondernheit die Allheit; denn die Peripherie als eine Unendlichbkeit von Radien ist kein Radius, und kein Radius ist die Peripherie. 5. Wie die Einheit, als die in sich selbst verschlossene Allheit, aus sich alle Besondernheiten hervorbringt, und doch keine Besondernheit ist, und seyn kann; so kann keine Besondernheit, obwohl aus jener Einheit hervorgegangen, diese Einheit selbst seyn; denn das Centrum, obwohl alle Radien aus sich hervorbringend, ist kein einzelner Radius, und kein Radius ist das Centrum. 6. Wie die Allheit als die sich selbst offenbarende, und durch sich geoffenbarte

Ein-

Einheit, alle Befondernheiten in fich hält, ohne darum eine Befondernheit zu feyn; eben fo vermag keine Befondernheit, obwohl in der Allheit begriffen, die Allheit zu feyn; denn die Peripherie, als ausgebreitetes Centrum, alle Radien in fich fchliesfend, ift kein befonderer Radius, und kein Radius, obwohl in der Peripherie enthalten, ift diefe felbft.

56.

Diefe Vergleichung foll aber hier noch nicht als eine demonftrirende Darftellung gelten für dasjenige, was wir hier aufzuzeigen haben; fie gehört, wie ich oben fagte, für itzt blofs dazu, um den Punkt zu beleuchten, und aller Augen fichtbarlich zu machen, um den es hier gehet, d. h., fie gehört dazu, um verftändlich zu machen, was wir damit fagen wollen, wenn wir fprechen: die Einheit Gottes ift feine Allheit, und die Allheit die Einheit: die Befondernheiten gehen aus der Einheit Gottes, als der in fich verfchloffenen Allheit hervor, und find in der Allheit als der fich felbft offenbarenden, und durch fich geoffenbarten Einheit enthalten: diefe Befondernheiten find fo wenig die Einheit und Allheit felbft; als diefe jene ift. Ich will ferners damit auch keinen Beweis a pari führen; denn diefe Sache, als Sache der Anfchauung, ift keines eigentlichen Beweifes fähig. Es kommt aber hier nicht darauf an, zu zeigen, dafs Gott die Einheit und Allheit ift, (diefes wird ja fchon als gewifs vorausgefetzt); auch nicht darauf, dafs

durch

durch Gott und aus Gott Alles ist, was wahrhaft ist; (denn auch dieses wird hier als gewiss angenommen, und ist eine nothwendige Folge der ersten Voraussetzung), sondern darauf, dass auch unter dieser zweyfachen Voraussetzung dennoch die Besondernheiten, die wir gewöhnlich und mit Recht Geschöpfe Gottes nennen, nicht Gott sind; und dass somit das εν και παν — Unum, et Omnia — von Gott ausgesprochen, weder die Besondernheiten aufhebe, noch, indem es sie bestehen läſst, dieselben vergöttern. Ich versuche dieses auf folgende Art zu leisten:

Darstellung, dass auch unter der Voraussetzung: Gott ist Eins und Alles: die Besondernheiten nicht vergötteret werden.

57.

1. Gleichwie die Anschauung eines Cirkels die Anschauung ist, dass das Centrum die in sich zusammengedrängte Peripherie, und die Peripherie das durch sich ausgebreitete Centrum, und die Radien, die doch nothwendig aus dem Mittelpunkte hervorgehen, und mit derselben Nothwendigkeit in der Peripherie enthalten sind, um das Centrum als Peripherie darzustellen, dass, sage ich, diese Radien als Besondere eben so wenig der Mittelpunkt und die Peripherie, als diese ein besonderer Radius sind: eben so ist die Anschauung Gottes die Anschauung desselben, dass Er Eins und Alles ist, dass Alles, was

wahrhaft ist, aus Gott und durch Gott ist, und dafs die Befondernheiten, die nothwendig aus der Einheit hervorgehen, und mit derfelben Nothwendigkeit in der Allheit begriffen find, um die Einheit als Allheit darzuftellen, dafs, fage ich, diefe Befondernheiten eben fo wenig die Einheit und Allheit Gottes find, wie diefe Beyde eine Befondernheit find. Diefes, fage ich, fieht die Vernunft in der Anfchauung Gottes, und fieht es klar und deutlich ohne den mindeften Widerfpruch, weil fie alles im fchönften Einklang vernimmt. Erft alsdenn, wenn der Verftand hinzutritt, und das Unbegreifliche zu begreifen, das Untheilbare zu theilen, und das Unermefsliche zu meffen verfucht, entftehen Widerfprüche, oder werden vielmehr von ihm gefetzt, weil er das, was blofs Sache der Anfchauung ift, zum Gegenftande feiner analyfirenden und fynthefirenden Operationen machet; denn unvermögend für fich alles auf einmal zu nehmen, fieht er fich in die Nothwendigkeit verfetzt, die Eine und untheilbare Anfchauung in Theile zu zerlegen, Einen nach dem andern nach feiner Weife zu betrachten, und defswegen jeden unter Einen feiner Begriffe zu bringen. Er begreift fomit jene göttliche Einheit als Verftandeseinheit, die Allheit als unendliche Vielheit, das aus Gott und durch Gott Seyn als Exiftenz getrennt vom Wefen, und die Befondernheiten als Wefen getrennt von der Exiftenz und Gott. Es kann nicht fehlen, dafs der Verftand diefe feine Begriffe, als einander felbft widerfprechend, darum jeder Vereini-

gung

gung widerſtehend finde. Und daher ſein unziemliches Betragen, ſein wildes Triumpfgeſchrey, er habe in der Vernunftanſchauung Widerſprüche entdeckt, woraus jene geprieſene Vernunft als die höchſte Unvernunft erkannt werde. Daran aber denkt er nicht, und kann nicht daran denken, weil er nicht ſo weit zu ſehen vermag, daſs er dieſe Widerſprüche durch ſeine Theilung ſelbſt geſetzt, und daſs ſie nicht in der Vernunftanſchauung, nicht in der untheilbaren und unzertrennlichen Einheit und Allheit enthalten ſind; denn jene Vernunfteinheit iſt nicht die relative Einheit des Verſtandes, welche der Vielheit gegenüber ſtehet, womit er ſie zu begreifen ſuchte, und die Allheit iſt nicht jene unendliche Vielheit, die allein dem Verſtande bekannt iſt; und da Beyde doch von ihm durch ſeine Analyſe als ſolche geſetzt ſind, ſo iſt der *Widerſpruch* zwiſchen Einheit und Allheit *durch ihn geſetzt.* Ferner iſt in derſelben einfachen Anſchauung das aus Gott und durch Gott Seyn keine Exiſtenz ohne Weſen, und das Weſen der Beſondernheit kein Weſen ohne Exiſtenz. Werden alſo Beyde von dem Verſtande in der Trennung geſetzt, und ſind ſie ſo geſetzt, ein Widerſpruch; ſo iſt dieſer vom Verſtande geſetzt. Sein Triumpfgeſchrey über Unvernunft iſt ſomit in Wahrheit die Offenbarung des Unverſtandes. Ich gehe nun zur zweyten Art der demonſtrirenden Darſtellung; es muſs aber darinn eigentlich ein Doppeltes gezeigt werden: 1. daſs Beſondernheiten, und wie Beſondernheiten aus Gott und in Gott ſind,

und nothwendig ſind; 2. wie doch bey dem Beſtehen der Beſondernheiten Gott Eines in Allem, und Alles in Einem ſey, und ſeyn müſſe.

Von dem nothwendigen Seyn, und von dem Wie des Seyns der Beſondernheiten in Gott, und aus Gott; (fortgeſetzte Darſtellung).

58.

2. Das Erſte ſuche ich auf folgende Weiſe zu zeigen: Die Einheit Gottes, oder die *Eine* und untheilbare Idee, welche ein Seyn von ſich, und ein Begreifen durch ſich in unzertrennlicher Einheit, oder beſſer zu reden, als Eins iſt, iſt und muſs zugleich ſeyn eine abſolute Unendlichkeit, d. i., Allheit; ſie iſt aber, und kann nur dadurch Allheit ſeyn, daſs ſie als Eine Idee alle Ideen als Beſondere in ſich hält; denn kein All vermag ohne Beſondernheiten zu ſeyn; und ſo kann jene Eine Idee keine Allheit ſeyn, ohne eine Unendlichkeit der Ideen zu ſeyn. Indeſſen kann jene Idee, als Einheit, betrachtet werden als die Idee des in ſich und von ſich Seyns, oder als die Idee des durch ſich Begreifens, oder durch ſich Begriffenſeyns; und die Idee, als Allheit, kann betrachtet werden als die Idee, welche in ſich alles Seyn des Beſondern hält, weil ſie das in ſich und von ſich Seyn iſt; oder als die Idee, welche alles Begreifen und Begriffenſeyn des Beſondern in ſich einſchlieſst, weil ſie jene Idee des durch ſich

Be-

Begreifens und Begriffenſeyns iſt. Deſswegen aber kann und darf die Einheit nie von der Allheit, und dieſe nie von jener in Wahrheit getrennt werden, demjenigen gemäſs, was wir ſchon anderſtwo von den zwey relativen Attributen Gottes ſagten. Nach dieſer Betrachtung der Einen und unendlichen Idee, die Gott und Gottes Weſen iſt, iſt der Vater die Einheit beyder Allheiten — des Seyns und Denkens — der Sohn die Allheit des Seyns in ſich und durch ſich, und dadurch alles Seyns der Beſonderen, und der heilige Geiſt die Allheit des durch ſich Begreifens und Begriffenſeyns, und dadurch alles Begreifens der Beſonderen. Um nun aber wieder näher an das Vorige zu kommen, von dem wir uns durch eine wichtige Betrachtung, wiewohl nur ſcheinbar, entfernet haben, ſo ſage ich, daſs die Allheit Gottes nur dadurch ewige Allheit iſt, weil ſie als ewige Selbſtbejahung zugleich alle Ideen und Beſondernheiten auf eine ewige Weiſe bejahet, und ſetzt. Es iſt ſomit offenbar, daſs Beſondernheiten in Gott, aus Gott und durch Gott ſind, und nothwendig ſind; es ſind Beſondernheiten, weil ſie als ſolche nicht Alles, und ſomit nicht Gott ſind; es ſind Beſondernheiten, weil ſie als Beſondere, obwohl eine Bejahung durch Gott, dennoch nicht die Selbſtbejahung Gottes ſind, d. h., jene Bejahung, wodurch er ſelbſt iſt. Auf dieſer Unterſcheidung liegt eigentlich das Geheimniſsvolle, und nur durch die Bemerkung dieſer Unterſcheidung kann das ſonſt Unergreifliche ergriffen, und das ſonſt Unfaſsliche gefaſst wer-

 den.

den. Ich ſage ſomit: es kann und muſs die Eine Bejahung Gottes, die zugleich Selbſtbejahung und die Bejahung des Beſondern iſt, auf eine zweyfache Weiſe betrachtet werden, und hat wirklich bey ihrer abſoluten Einheit eine zweyfache Seite, nämlich 1. als Bejahung des Beſondern, iſt ſie nothwendig einerſeits das Setzen deſſen, was andere Beſondernheiten nicht in ſich halten, und das poſitive Ausſchlieſsen deſſen, was andere in ſich halten, und zwar ein unendliches Setzen und Ausſchlieſsen, weil eine Unendlichkeit der Beſondernheiten iſt. Das Ausſchlieſſen des Realen an einem Beſondern iſt darum das Setzen deſſelben Realen in einem Andern, und ſo ins Unendliche fort. In ſofern alſo das Ausſchlieſsen bloſs als Ausſchlieſsen betrachtet wird, was nur allein geſchehen kann durch die Betrachtung des Beſondern als Beſondern, gehört es nothwendig zum Setzen des Beſondern, weil dieſes nur ein Beſonderes iſt durch das Setzen des Einen, was ein Anderes nicht iſt, und durch das Ausſchlieſsen deſſen, was ein Anderes iſt; oder, noch beſtimmter zu reden, das Ausſchlieſsen iſt das Setzen, und das Setzen das Ausſchlieſsen. In ſofern aber dieſes Ausſchlieſsen an Einem betrachtet wird, als das Setzen des Ausgeſchloſſenen in einem Andern, iſt es das Setzen aller Beſondern und alles deſſen, was real iſt, und ſomit das Uebergehen der realen Einheit und idealen Allheit in die ideale Einheit, und reale Allheit durch das unendliche Setzen der Beſondernheiten, und ſo iſt es 2. die Selbſtbejahung Gottes. Da nun aber keine

Bejahung feyn kann ohne Bejahetes, und die Bejahung des Befondern, als beftimmt die Bejahung diefes Befonderen, obwohl Gottes Bejahung, doch nicht die Selbftbejahung deffelben ift (denn fie ift als eine andere in diefer, und vermag nur durch die Selbftbejahung Gottes begriffen werden); fo folgt nothwendig daraus, dafs das Bejahete des Befondern, obwohl von Gott bejahet, dennoch nicht das Bejahete, das er durch die Selbftbejahung ift, fondern ein Anderes fey. Es folgt ferners daraus, dafs diefe Bejahungen der Befonderen durch Gott fowohl als Ideen, als auch als Dinge zur realen Allheit durchaus nothwendig, und da die Allheit Gottes ewig ift, auch diefe mit ihr ewig feyen. Es ift weiters eben damit ausgefagt, dafs die Befondernheiten, und zwar nach ihrer zweyfachen Betrachtung, aus Gott und durch Gott find, weil fie aus feiner und durch feine Selbftbejahung, als der idealen und realen Allheit, find. Es ift damit ausgefprochen, dafs fie in Gott feyen, weil fie Pofitionen oder Bejahungen Gottes find, in der Selbftbejahung Gottes, als Einheit und Allheit enthalten. Es leuchtet ferner daraus ein, dafs alle Befondernheiten Gefchöpfe Gottes find, weil fie eine Bejahung deffelben, und eine von ihm Bejahetes find, von der Selbftbejahung und von dem Selbftbejaheten, das Gott ift, ausgegangen, ohne die Selbftbejahung und das Selbftbejahete zu feyn. Es ift aus dem Gefagten offenbar, dafs die Befondernheiten — die Gefchöpfe — als Bejahungen und Bejahetes durch Gott nur als Modi der göttlichen

Subſtanz, des göttlichen Weſens, der göttlichen Attribute — des Seyns und Denkens — betrachtet werden können, wodurch die Eine und untheilbare Selbſtbejahung Gottes ſich als Allheit offenbaret, und daſs ſie eben darum als Modi betrachtet, in dieſer Einen Selbſtbejahung ihr Beſtehen haben — darinn ſind — und nur durch dieſelbe begriffen werden können. Es iſt ſomit nach dieſer Anſicht die Selbſtbejahung Gottes die Subſtanz derſelben, weil ſie, der Natur nach, allen andern unendlichen Bejahungen Gottes, die die Beſondernheiten ſind, vorausgehend, dieſen unterſtehet, ihr Haltpunkt und ihre Wurzel iſt. Es iſt nach derſelben Anſicht die Selbſtbejahung Gottes das Weſen derſelben, weil ſich an- und in ihnen nur die abſolute Identität des Seyns und Denkens, das, was das Weſen Gottes iſt, auf eine beſondere und beſtimmte Weiſe offenbaret. Es iſt nach dieſer Betrachtung die Selbſtbejahung Gottes, die zumal das Selbſtbejahete iſt, das Seyn derſelben, weil ſie nur in dieſer Selbſtbejahung ihr Beſtehen haben — nur durch ſie ſind. — Es iſt endlich die Selbſtbejahung Gottes nach der nämlichen Anſicht, das Denken derſelben, weil ſie nur darinn denken, und darinn gedacht werden können.

59.

Da ſie aber als Beſondernheiten, d. h., als Poſitionen eines Realen, verbunden mit dem poſitiven Ausſchlieſsen alles andern Realen, dennoch ein Anderes ſind, als Gott, die Allheit aller Realität, d. i.,

nicht

nicht Gott, ſondern ein Anderes, von Gott Verſchiedenes ſind; ſo müſſen ſie auſſer jenem Beſtehen in Gott und durch Gott, als der alleinigen wahren Subſtanz, ein eigenes Beſtehen für ſich und in ſich, und ein eigenes Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich haben. Sie müſſen zweytens auſſer jenem Leben in Gott, welcher das Allleben iſt, ein eigenes Leben in ſich und für ſich haben. Sie müſſen drittens durch das Weſen Gottes, als das Weſen der Allheit, ein eigenes Weſen haben. Sie müſſen viertens auſſer ihrem Seyn in Gott, ein eigenes Seyn in ſich und für ſich haben. Und ſie müſſen endlich fünftens auſſer dem Denken in Gott und durch Gott, ein eigenes Denken in ſich und durch ſich haben. Dieſes eigene Beſtehen, Leben, Weſen, Seyn und Denken, iſt nun die Poſition eines jeden Beſondern durch Gott, welche, wie wir ſagten, das Setzen eines Realen, und das Ausſchlieſſen eines andern Realen, und eben darum nicht die Selbſtpoſition Gottes iſt, weil dieſe als ſolche keine Ausſchlieſsung des Realen von ſich ſeyn kann, ſondern vielmehr dieſes Ausſchlieſsen des Realen beym Beſondern, ein Setzen des Realen, bezogen auf Gott iſt; denn dieſes Ausſchlieſsen deſſelben bey Einem Beſondern, iſt das Setzen dieſes Realen in einem Andern, und ſ. i. u. Da aber dennoch jene Poſitionen der Beſonderen durch Gott aus der Selbſtbejahung deſſelben in die reale Allheit, wie die Radien aus dem Mittelpunkte in die Peripherie, austreten; ſo iſt es einleuchtend, daſs das eigene Beſtehen derſelben in der Subſtanz Gottes, ihr eigenes Leben im

Leben Gottes, ihre eigene Wefenheit im Wefen Gottes, ihr eigenes Seyn im Seyn Gottes, und ihr eigenes Denken im Denken Gottes den letzten Grund, und ihre Haltung haben. Daraus wird nun zugleich erkannt, dafs nur das Unendliche durch Gott gefetzt (denn ein folches ift jedes Befondere, obwohl nur ein relativ Unendliches), nicht aber das Unendliche durch Gott bey- und in der Pofition des Befondern ausgefchloffen, diefes eigene Beftehen, Leben, Wefen, Seyn und Denken fey, und, was nothwendig damit verbunden ift, dafs nicht das an dem Befondern haftende Nichts, wodurch daffelbe ein Endliches, und welches eine nothwendige Folge des Ausfchliefsens eines andern Realen an diefem Befondern ift, diefe Realität, d. h., das eigene Beftehen, Leben, Wefen, Seyn und Denken des Befondern fey.

60.

Das, was ich bis daher fagte, ift offenbar nur dazu beftimmt, die Differenz zwifchen Gott und dem Befondern, zwifchen der Selbftbejahung Gottes und der Bejahung des Befondern durch Gott, zwifchen dem Selbftbejaheten, das Gott ift, und zwifchen dem Bejaheten durch Gott, das ein Befonderes ift, zwifchen der Allheit und Befondernheit darzuftellen, und damit das abfolute Verhältnifs Beyder zu offenbaren. Die Betrachtung des Befondern im Verhältnifs zu Gott ift alfo blofs die Betrachtung deffelben, wie es, obwohl ein Gött-

liches

liches aus, durch, und in Gott, nämlich als die Einheit der Position durch Gott, und des durch die Position Gesetzten, oder wie wir sonst sagen, als Einheit der Bejahung durch Gott, und des dadurch Bejaheten, doch nicht Gott, nicht die Selbstaffirmation, noch das Selbstaffirmirte, was Gott ist; sondern ein *Anderes* sey, nämlich das Setzen eines Realen, und das Ausschliessen eines andern Realen, wodurch es ein Anderes ist, bezogen auf Gott. Daraus gehet hervor, dass das Besondere nie als ein bloss Bejahetes, und in der Trennung von der Affirmation durch Gott betrachtet werden könne; denn es ist die absolute Einheit Beyder, und da jene Position Gottes, und das dadurch Gesetzte, nur durch die Selbstbejahung, und das Selbstbejahete, was Gott ist, seyn kann, und ist; so kann auch ohne Gott und ausser Gott das Besondere nie in Wahrheit betrachtet werden. Es folgt ferners daraus, dass, gleichwie die Position des Besondern durch Gott ewig und zeitlos ist (denn sie ist in der Selbstaffirmation Gottes, obwohl nicht diese selbst, enthalten), auch das durch diese Position Gesetzte ewig und zeitlos sey. Diese Betrachtung ist nun die Betrachtung des Besondern, wie dasselbe als Idee in Gott, der Idee aller Ideen ist; und darum das Besondere als Einheit der ewigen und zeitlosen Position, und des ewig und zeitlos Gesetzten in Gott betrachten, heisst dasselbe der Idee nach betrachten. Es ist klar und deutlich auch ohne weitere Bemerkung, dass diese Betrach-

tung des Besondern, wie sie von uns bisher bezeichnet worden, eine Betrachtung desselben ist, als wäre ausser Gott, und diesem oder jenem bestimmten Besonderen kein Anderes, mit dem es in Relation oder Verbindung wäre; denn wir haben es ganz allein im absoluten Verhältniss zu Gott betrachtet, was auch angedeutet wurde mit jenen Worten: das Besondere der Idee nach, oder in Gott betrachten. Indessen ist es offenbar, dass kein Besonderes zu seyn vermag, ohne in Relation mit andern Besondernheiten zu seyn, weil *Eine* Besondernheit unmöglich ohne die Unendlichkeit aller Besondernheiten seyn kann; denn, wie wir sagten, sind sie als der Ausdruck, und die reale Darstellung der Allheit durch die Allheit, und es kann somit, wie schon anderstwo gesagt wurde, keine Besondernheit für sich ohne die Unendlichkeit aller Besondernheiten existiren. So nothwendig also Gott, und Gott die Allheit ist, eben so nothwendig ist die Unendlichkeit der Besondernheiten; und so wenig Gott seyn kann ohne die Allheit zu seyn, so wenig kann eine Besondernheit ohne Unendlichkeit seyn, weil nur durch sie die ideale Allheit reale Allheit ist. Mit den unendlichen Besondernheiten sind aber nothwendig in Gott alle mögliche und unendliche Relationen derselben zu einander, und mit einander ewig und zeitlos gesetzt, und es sind somit keine Besondernheiten ohne gegenseitige Verhältnisse und Relationen möglich.

Vom

Vom Wesen und der dreyfachen Form Gottes insbesondere.

61.

Doch wir wollen nicht fo gefchwind von demjenigen abgleiten, was wir vom abfoluten Verhältnifs, und der Relation des Befondern zu Gott fagten; denn wir find damit noch lange nicht beym Ziel, wohin wir wollen, d. h., damit ift dasjenige noch nicht ausgefprochen, was wir auszufprechen haben, um beftimmt und vollftändig anzugeben, was *nach uns* das Befondere ift; denn damit wollen wir keineswegs andeuten, ein durch fich felbft von Gott Abgefondertes — Abgefallenes — fondern ein von Gott durch die Affirmation deffelben, die er nicht felbft ift, Gefondertes, d. i., Verfchiedenes, und darum ein Anderes, als Gott. Worinn diefe Verfchiedenheit beftehe, und dafs fie felbft von Gott fey, wird in der Folge deutlich werden. Alles aber, was wir bis daher fagten, bezeichnete diefes Befondere nur als ein Anderes, das nicht Gott ift, ohne zu fagen, was es ift, alfo mehr auf negative, als pofitive Weife. Es ift fomit daraus blofs zu erkennen, was es nicht ift, nicht aber, was es ift. Nur fagten wir fo viel, dafs jedes Befondere als Idee betrachtet, wie fie enthalten ift in der Idee Gottes, im Begriffe, womit er fich felbft begreift, und wodurch er das abfolut Ideale ift, fo wie er durch das aus- und von fich felbft Seyn das abfolut Reale ift, Ausdruck, und

theil-

theilweise Darstellung der idealen, und als Ding, Ausdruck und theilweise Darstellung der realen Allheit Gottes sey. Immer aber ist, und bleibt das Wesen Gottes die absolute Identität des Seyns und Denkens — des absolut Realen und absolut Idealen — und zwar des Alles Seyns und Alles Denkens, d. i., das Wesen Gottes ist Alles, und denkt Alles in unzertrennlicher Einheit. Die ewige, und dem Wesen selbst gleiche Form dieser absoluten Identität ist die Selbstoffenbarung derselben, oder das sich selbst Offenbarwerden durch sich; d. h., die Form der absoluten Identität ist, dass sie sich selbst zum Objekt, und zum vollkommnesten Gegenbilde werde, und sich selbst erkenne. Dieses Gegenbild ist also durch die Form, als die Selbstoffenbarung, und ist wieder selbst Form, und als das vollkommneste dem Wesen selbst gleiche Gegenbild ist es einerseits das Gegenbild des absolut Realen — des Alles Seyns, und andererseits das Gegenbild des absolut Idealen — des Alles Denkens — und da beyde durch die Form, und selbst wieder Formen der absoluten Identität sind; so muss die Form, durch welche die zwey Gegenbilder als Formen sind, die Einheit beyder, und somit die absolute Identität des Realen und Idealen seyn. Es ist daraus einleuchtend, dass Gott als die absolute Identität des Seyns und Denkens, eben darum reale Einheit und ideale Zweyheit sey, d. h., dass er reell Eines, und ideell Zwey sey, und dass somit, da die ewige und dem Wesen selbst gleiche Form Gottes, das sich selbst Offenbar-

barwerden durch ſich, oder das abſolute Selbſterkennen iſt, ihm durch die Form ein vollkommnes Gegenbild ſeiner Selbſt entſtehen müſſe, ein Gegenbild, welches reale Einheit und ideale Zweyheit iſt, oder mit andern Worten, ein Gegenbild der abſoluten Identität, als des abſoluten Realen, und ein Gegenbild der abſoluten Identität, als des abſoluten Idealen. Im Erſtern wird ſich die abſolute Identität in der Form des abſoluten Seyns; im Zweyten in der Form des abſoluten Denkens objektiv. Beyde Gegenbilder, wie wir ſehen, gehen aus der ewigen Form Gottes hervor, und ſo wird ſich die abſolute Identität durch ſeine ewige Form, in den zwey Gegenbildern, als Produkten der ewigen Form objektiv, und, da die abſolute Form Gottes das abſolute Selbſterkennen iſt, ſo wird die abſolute Identität als das Weſen Gottes ſich ſelbſt in- und durch ſeine abſolute Form vermittelſt der zwey relativen Formen als den Produkten derſelben offenbar, d. h., Gott erkennt ſich als ein dreyeiniges Weſen. Es iſt aus dem Geſagten auch ohne weitere Erklärung erſichtlich, *wie* ſich Gott auf dieſe Weiſe als reale Einheit und ideale Zweyheit offenbar werde; denn die abſolute Form Gottes, als abſolutes Erkennen bringt aus ſich kraft des göttlichen Weſens zwey Formen hervor, welche als Gegenbilder deſſelben, an- und durch ihre Zweyheit die ideale Zweyheit der abſoluten Identität darſtellen. Da aber jedes dieſer zwey Gegenbilder das Eine und untheilbare göttliche Weſen iſt; da ferner jedes als Form betrach-

trachtet — das Eine als die Form alles Seyns, und das Andere als die Form alles Denkens — jene mit dem absolut Realen das absolut Ideale; diese mit dem absolut Idealen das absolut Reale in sich hält; und da endlich die absolute Form sich selbst als die Einheit der zwey Gegenbilder als ihrer Produkte erkennt; so liegt es offen da, *wie* sich das göttliche Wesen durch seine absolute Form, als reale Einheit und ideale Zweyheit, und somit als ein dreyeiniges Wesen erkenne.

62.

Aus dieser bisherigen Exposition des göttlichen Wesens, und seiner dreyfachen Form gehen überaus wichtige und merkwürdige Resultate hervor, die, obgleich darinn enthalten, doch nicht bestimmt ausgesprochen sind, und nun von uns itzt ausgesprochen, uns dem Ziele, wohin wir streben, näher bringen werden. Das Erste derselben ist das Erkennen dessen, was man damit sagen wolle: das Wesen Gottes, oder Gott seinem Wesen nach ist unbegreiflich, unaussprechlich unzugänglich, u. s. w. ferners, das göttliche Wesen ist ein unergründlicher Abgrund, eine undurchdringliche Nacht, und eine unerschöpfliche Fülle; denn wir haben gesehen, dass das göttliche Wesen sich nur durch die absolute Form in den zwey relativen Formen als reale Einheit und ideale Zweyheit erkenne. Das Wesen also für sich betrachtet, ist ein Abgrund, der nicht ergründet, eine Nacht, die nicht durchdrungen, und

eine

eine Fülle, die nicht erſchöpft werden kann. Erſt in- und durch die Form erhebt ſich daſſelbe aus dem Abgrund empor, tritt an das Licht, und ſcheidet ſich zur formalen Freyheit, um darinn zur Allheit zu werden; denn die Vielheit iſt abſolut nothwendig, damit die Einheit als abſolut ideale Allheit ſich als abſolut reale Allheit darſtelle. Das zweyte Reſultat iſt das Erkennen, wie Gott der Tag und die Nacht, das Licht und die Finſterniſs, der Abgrund und das Abgrundloſe, die Einheit und die Vielheit in unzertrennlicher Einheit ſey, und wie ſomit in ihm alle Gegenſätze des Verſtandes von ſich ſelbſt aufgehen. Das dritte Reſultat iſt, wie von der abſoluten Form Gottes, durch das Setzen oder Produciren der relativ- abſoluten Formen, in Gott Relationen geſetzt werden, eben ſo ewig und abſolut, wie er; und daſs ſie ihren Grund ſogar im göttlichen Weſen haben, oder daſs das göttliche Weſen, als reale Einheit und ideale Zweyheit, das Princip der Möglichkeit derſelben ſey. Das vierte Reſultat iſt, daſs das Weſen Gottes die reale Einheit und die abſolut-ideale Allheit, und die dreyfache Form die reale Allheit und abſolut- ideale Einheit ſey, und daſs ſomit daſſelbe Weſen in der bekannten Formel das Εν und Unum, und jene dreyfache Form das Παν und Omnia ſey. Das fünfte Reſultat iſt, daſs zwiſchen dem Weſen und der dreyfachen Form, und dann zwiſchen den drey Formen ſelbſt ein Unterſchied, und welcher Unterſchied ſey. Es liegt nicht wenig daran, und zwar des Folgenden wegen, die-

Bayerische Staatsbibliothek München

sen Unterschied, und die Ungleichheit der Unterschiede genau zu kennen. Zum voraus ist es aber gewiss, dass der Unterschied weder zwischen dem Wesen und den Formen Gottes, noch zwischen den Formen selbst, ein Wesenunterschied sey; denn was das Erste betrift, so ist ja das Wesen Gottes das Wesen seiner Formen, und die Formen Gottes sind die Formen seines Wesens; da nun also das Wesen Gottes das Wesen der göttlichen Formen ist, so kann davon die Rede nicht seyn, ob das Wesen dieser Formen von dem Wesen Gottes verschieden sey. Es kann somit bloss gefragt werden, ob die Formen Gottes, als Formen betrachtet, vom Wesen Gottes, als Wesen betrachtet, verschieden seyen, und worinn der Unterschied bestehe. Die Frage so verstanden, kann man um die Antwort gar nicht verlegen seyn; denn aus dem Gesagten ist es einleuchtend, dass das Wesen Gottes, als die absolute Identität des Seyns und Denkens, reale Einheit und ideale Zweyheit, und dass sie beydes in unzertrennlicher Einheit, oder mit andern Worten, reale Einheit und ideale Allheit sey. Ferners sagten wir, die Form des göttlichen Wesens sey, dass dasselbe sich selbst objektivire, d. h., sowohl als reale Einheit, als auch als ideale Zweyheit in dem vollkommnesten Gegenbild seiner selbst sich darstelle. Es muss somit das göttliche Wesen, das reale Einheit und ideale Zweyheit ohne alle Geschiedenheit ist, zu einem dreyfachen Gegenbilde seiner selbst werden, d. h., zu einem Gegenbilde seiner realen Einheit, und zu zwey

Ge-

Gegenbildern ſeiner idealen Zweyheit, oder mit andern Worten: das göttliche Weſen als abſolute Einheit iſt durch ſeine abſolute Form (ſomit nicht durch ſich), und die zwey von ihr producirte relative Formen abſolute Freyheit — reale Allheit. Die abſolute Form iſt alſo das Gegenbild der realen Einheit in der Geſchiedenheit von der idealen Zweyheit; und die zwey relative Formen ſind die zwey Gegenbilder der idealen Zweyheit in der Geſchiedenheit ſowohl von der realen Einheit, als auch des Einen von dem Andern. Aus dieſem wird es alſo erkannt, *daſs* das Weſen von der Form, und die Form von dem Weſen, und *wie* dieſes von jener verſchieden ſey; und was insbeſondere das *Wie* des Verſchiedenſeyns betrift, ſo liegt es klar am Tage, daſs ſich das Weſen zur Form, wie die abſolute Einheit zur Dreyheit, das Eine Bild zum dreyfachen Gegenbild, der Mittelpunkt zum Umkreis, die ideale Allheit zur realen verhalte, und daſs ſomit derſelbe Unterſchied, und kein anderer zwiſchen dem Weſen und der Form ſey, welcher zwiſchen den genannten iſt. Eben daſſelbe finden wir auch in der erklärten Lehre des Chriſtenthums über den gegenwärtigen Punkt ausgeſprochen; denn darinn heiſst es: *die Subſtanz und die Perſon* (Weſen und Form) *ſind zwar der Sache nach Eins, ſcheinen aber doch nach unſerer Erkenntniſsweiſe verſchieden zu ſeyn.* Dieſe Verſchiedenheit ſuchten die chriſtlichen Theologen mit der Formel: diſtinctio rationis ratiocinatae, oder diſtinctio virtualis: auszuſprechen; und dazu wurden ſie durch die

Warnung getrieben, welche an ſie von Seite der Kirche bey der Darſtellung dieſer Lehre ergangen war: *man ſolle ja nicht die Identität und Einheit des Weſens theilen, und man ſolle bloſs einen Unterſchied zwiſchen dem Weſen und den Perſonen behaupten, der in der Erkenntniſsweiſe ſeinen Grund habe.*

63.

Dabey kann und ſoll zugleich bemerkt werden, daſs die abſolute Form durch ſich ſelbſt, und nicht vom Weſen hervorgebracht, oder mit der Sprache der Vorwelt und der Kirche zu reden, nicht vom Weſen gezeugt ſey, obwohl ſie nicht ohne das Weſen, wie das Weſen nie ohne Form ſeyn kann. Nur ſetzen wir immer das Weſen der Form voraus, wie wir das Seyn dem Denken voranſetzen, obwohl kein Seyn ohne Denken, wie kein Denken ohne Seyn ſeyn kann. Da nun das Weſen mehr das Seyn, als das Denken, die Form als Selbſterkennen mehr das Denken als das Seyn auszuſprechen ſcheint; ſo wird auch das Weſen der Form vorausgeſetzt. Es geht aber auch das Erſte der Zweyten dem Begriffe, und der Natur nach voran; denn das Bild iſt ja dem Begriffe, und der Natur nach vor dem Gegenbilde, wenn auch ſchon das Bild und Gegenbild nur Ein Weſen ſind; und es muſs ſchon das Bild als ſeyend begriffen ſeyn, wenn es begriffen werden ſolle, als durch die Form das Gegenbild ſeiner ſelbſt werdend. Man kann ſich aber nicht mit Grunde an der Darſtellung ärgern, die das, was zumal und gleich ewig iſt, als ein Succeſſives erſcheinen läſst, und deſswegen

gen Eines dem Andern vorſetzt; denn ſie vermag nicht Alles zugleich, und auf einmal auszuſprechen, und ſie iſt darum gezwungen, Eines nach dem Andern der Betrachtung vorzuſtellen.

64.

Iſt aber die Frage von den göttlichen Formen, und vom Unterſchiede derſelben unter ſich; ſo können wir wieder keinen Augenblick um die Antwort darauf verlegen ſeyn, wenn ſie nach dem Unterſchiede des Weſens derſelben frägt; denn es iſt ja Eines und eben daſſelbe Weſen aller göttlichen Formen, weil, wie wir ſo oft ſagten, nur Ein Weſen Gottes, und dieſes Weſen aller Formen Weſen iſt. Wird aber weiter gefragt, ob die Formen, als Formen betrachtet, bey der Einheit des Weſens unter ſich verſchieden ſeyen; ſo iſt die Antwort ſchon einiger Maaſsen in der Frage enthalten; denn die Frage ſpricht von mehreren Formen; die Mehrheit der Formen iſt aber ohne Unterſchiede und unterſcheidende Merkmale nicht möglich. Dieſe Unterſchiede dürfen aber nur genannt werden, um der Frage vollſtändig Genüge zu leiſten; denn damit wird zugleich das *Wie* des Verſchiedenſeyns bezeichnet. Nun iſt offenbar das Seyn, als Form und Darſtellung des Weſens, vom Denken, als Form und Darſtellung deſſelben Weſens, verſchieden; und eben ſo iſt die Einheit beyder Formen, wovon dieſe ausgehen, von einer jeden dieſer Zwey verſchieden. Es iſt von- und aus ſich ſelbſt verſtändlich, daſs

zwiſchen der abſoluten Form und den zwey relativen Formen, nicht nur allein der Unterſchied des Producirenden und der Producirten, ſondern auch noch jener Statt habe, daſs die abſolute Form nicht Eines jener Zwey, ſondern Beyde, und Beyde nicht in der Geſchiedenheit, ſondern als abſolute Einheit in ſich halte, und eben darum die Darſtellung des göttlichen Weſens, als realer Einheit der darinn enthaltenen ideell Zwey, ſey. Dagegen iſt jede relative Form nur die Darſtellung des Einen der ideell Zwey, folglich in der Geſchiedenheit des Einen von dem Andern; und ſo ſind ſie nicht nur als Produkte von der abſoluten Form als dem Producirenden verſchieden, ſondern auch darum, weil ſie die Darſtellung des göttlichen Weſens, als idealer Zweyheit der realen Einheit, und zwar die erſte derſelben des Einen der ideell Zwey — des Seyns — und die zweyte des Andern der ideel Zwey — des Denkens — iſt. Woraus zugleich ihre gegenſeitige Verſchiedenheit offenbar iſt.

65.

Das ſechste Reſultat iſt, daſs alle drey Formen wahrhaft göttliche Formen ſind, oder wahre Formen Gottes, in deren jeder das göttliche Weſen objektiv wird, und ſich Gott als Gott erkennt. Es erkennt ſich aber darum das göttliche Weſen ſelbſt in einer Jeden derſelben, weil jede in ſich die Einheit und Allheit Gottes hält, und durch ſich nach ſeiner Weiſe darſtellt. Es iſt alſo die abſolute Form Gottes

tes wahrhaft Gott, weil ſie als abſolute Einheit die reale Einheit des göttlichen Weſens an ſich, und durch die von ihr producirten zwey relative Formen die ideale Zweyheit des göttlichen Weſens an denſelben darſtellt. Es iſt ferners die relative Form des göttlichen Seyns wahrhaft Gott, weil ſie die Allheit in der Einheit iſt; denn ſie iſt das objektiv gewordene göttliche Weſen nach der Einen Seite der idealen Zweyheit, nach der Seite des Alles Seyns, das doch nur ein Seyn iſt. Es iſt endlich die relative Form des göttlichen Denkens wahrhaft Gott, weil ſie die Einheit in der Allheit iſt; denn ſo iſt ſie das objektiv gewordene göttliche Weſen nach der andern Seite der idealen Zweyheit, nach der Seite des Einen Denkens, das doch Alles Denken iſt. Aus dieſem gehet unmittelbar das ſiebente Reſultat hervor, daſs keines von demjenigen, was auch ſonſt abſolute Identität des Seyns und Denkens iſt (und dieſe iſt jede Einheit der Affirmation und des Affirmirten durch Gott, ohne die Einheit der Selbſtaffirmation und des Selbſtaffirmirten Gottes zu ſeyn), Gott ſey, und Gott genannt werden könne, weil es nicht die abſolute Identität des Alles Seyns und Alles Denkens, d. h., nicht die abſolute Einheit und Allheit iſt, und ſich eben darum nie als göttliches Weſen objektiviren kann, weder in der Form der abſoluten Einheit, noch in der Form der Allheit in der Einheit, noch in jener der Einheit in der Allheit, oder mit andern Worten: auch als abſolute Identität vermag es keine der gött-

lichen Formen an sich zu tragen, weil sie nicht Gottes Wesen ist.

Von der Schöpfung und den Geschöpfen überhaupt.

66.

Vermittelst der bisherigen Betrachtung des göttlichen Wesens, als der absoluten Einheit der realen Einheit, und der idealen Zweyheit, und vermittelst der Betrachtung seiner dreyfachen Form, als des dadurch sich selbst objektiv, oder, wie man auch sonst sagt, real gewordenen göttlichen Wesens, sind wir endlich bey demjenigen angekommen, wohin wir strebten, d. i., bey der Schöpfung, oder bey der Entstehung der Geschöpfe aus Gott und durch Gott, die Andere auch die Zeugung der Ideen, ich aber die *erste* Schöpfung nenne. Wir haben nämlich gesehen, wie sich das göttliche Wesen durch, und in den Formen, als ein dreyeiniges Wesen, oder als ein absolut Eines Wesen, und als eine Dreyheit der Formen, und somit als Einheit und Allheit in unzertrennlicher Einheit — als Gott — erkenne. Aber eben so, wie sich das göttliche Wesen in einer dreyfachen Form nach seiner Einheit und Allheit objektiv ist, und sich ganz in diesem dreyfachen Gegenbilde erkennet; eben so, sage ich, wird sich dieses göttliche Wesen, wie es unter einer jeden der drey Formen sein Gegenbild ist, wieder objektiv, d. h., dasselbe göttliche Wesen, wie

es unter einer jeden der drey Formen ſein eigenes Gegenbild, und darum ein Anderes, und dennoch es ſelbſt iſt, bringt als dieſes Gegenbild ſeiner ſelbſt, ein Anderes als Gegenbild des Gegenbildes hervor, und ſo wird das Gegenbild von ſich ſelbſt objektivirt. Es darf aber nie vergeſſen werden, daſs, indem von einer beſtimmten Form Gottes aus jenen drey Formen, oder von allen drey in ihrer Geſchiedenheit die Rede iſt, immer doch vom göttlichen Weſen, wie es durch die Form dieſes beſtimmte Gegenbild ſeiner ſelbſt geworden, geſprochen werde. Wenn wir alſo ſagen, dieſe oder jene Form, oder alle drey Formen Gottes werden ſich ſelbſt objektiv, oder objektiviren ſich für ſich; ſo wollen wir damit ſagen, und ſagen es wirklich, daſs das göttliche Weſen, ſich ſelbſt auf eine beſtimmte Weiſe objektiv geworden, z. B. als Allheit in der Einheit (ſomit als Gegenbild ſeiner ſelbſt in dieſer Weiſe) ſich wieder objektiv, wieder das Gegenbild ſeiner ſelbſt werde, oder ein neues Gegenbild ſeiner ſelbſt hervorbringe. Es leuchtet von ſich ſelbſt ein, daſs das Gegenbild des Gegenbildes, obwohl demſelben vollkommen gleich, dennoch nicht durchaus eben daſſelbe, und nicht auf dieſelbe Weiſe ſeyn könne, was, und wie es dasjenige iſt, wovon es das Gegenbild iſt; denn ſonſt wäre es durchaus Eines und eben daſſelbe mit demjenigen, deſſen Gegenbild es ſeyn ſollte, ohne alle Verſchiedenheit, ſomit kein Anderes, und deſswegen kein Gegenbild. Wir finden dieſes an dem

dreyfachen Gegenbild des göttlichen Wesens bestättiget; denn keines derselben ist Eines und durchaus eben dasselbe (ohne alle Verschiedenheit), mit dem göttlichen Wesen, dem Urbilde derselben, obwohl ihm jedes vollkommen gleich ist. Das göttliche Wesen als Urbild hält alle Formen in sich, und ist deswegen formlos; eben dasselbe göttliche Wesen, als dreyfaches Gegenbild seiner selbst, trägt Eine jener drey Formen an sich, und ist eben darum nicht formlos, nicht durchaus Eines und eben dasselbe mit dem göttlichen Wesen als Urbild; so wie keines jener drey Gegenbilder mit dem Andern vollkommen Eins ist. Auf gleiche Weise kann also z. B. das Gegenbild des Gegenbildes, welches Allheit in der Einheit, und so das objektiv gewordene göttliche Wesen nach dieser Seite der idealen Zweyheit ist, nicht wieder eben dasselbe und auf dieselbe Weise Allheit in der Einheit seyn, wie es das erste Gegenbild ist. Und wäre dieses nicht möglich, so wäre ein Gegenbild des Gegenbildes nicht möglich, d. h., dann wäre die Zeugung der Ideen, oder, wie ich gewöhnlich sage, die erste Schöpfung nicht möglich. Nur also unter der Voraussetzung, dass das sich selbst objektiv oder real gewordene göttliche Wesen als Allheit in der Einheit, wieder sich selbst objektiv werden, oder wieder ein Anderes durch sich werden kann, kann das Gegenbild ein Gegenbild von sich hervorbringen. Das so eben Gesagte von dem Einen gilt auf gleiche Weise von den zwey andern Gegenbildern des göttlichen Wesens.

fens. Um aber auch nur die Möglichkeit der obigen Voraussetzung, und so des zweyten Gegenbildes einzusehen, (denn die Wirklichkeit desselben fliesst aus der Nothwendigkeit, die aus Gott erkannt werden muss) müssen wir zuvor suchen, auf das Genaueste anzugeben, was wir unter dem Gegenbild des göttlichen Wesens, welches Allheit in der Einheit ist, und also unter dem sich selbst objektiv gewordenen göttlichen Wesen als Allheit in der Einheit verstehen. Ich sage somit: unter der *Allheit in der Einheit* wird verstanden: *das göttliche Wesen, durch die absolute Form sich selbst objektiv geworden nach der Einen Seite der idealen Zweyheit — des Seyns — und zwar als Alles Seyn — Allheit, das aber zugleich nur Ein Seyn ist — in der Einheit.* Es ist somit hier die Allheit das Alles Seyn, und die Einheit das Eines Seyn; d. h., das göttliche Wesen wird sich hier selbst objektiv, wie es Alles und doch nur Eines dem Seyn nach ist. Es ist also diese göttliche Form das objektiv gewordene Seyn des göttlichen Wesens, dieses Eine der ideell Zwey, und desswegen nur die Eine Seite der realen Einheit des Seyns und Denkens. Es muss aber hiebey vorzüglich gemerkt werden, dass das dem Seyn nach objektiv gewordene Wesen das Gegenbild, nicht des Seyns überhaupt, sondern Alles Seyns sey, wie dasselbe nur Ein Seyn, und im Urbilde in der Ungeschiedenheit von allem Denken enthalten ist.

67.

Aus dieſer genaueren Expoſition der Allheit in der Einheit gehen einige merkwürdige Punkte hervor, und zwar 1. da dieſe Allheit alles Seyn, und mit dem Seyn das Denken unzertrennlich Eins iſt; ſo iſt die Allheit des Seyns zugleich Allheit des Denkens; und da Beyde nur ideell Zwey, reell Eines ſind, ſo iſt hier die ſich ſelbſt objektiv gewordene Allheit die abſolute Identität — Einheit — des Seyns und Denkens, und ſomit das göttliche Weſen, obwohl es hier der Auſſenſeite nach (wenn je auf eine menſchliche Weiſe vom Göttlichen geſprochen werden ſoll), nur als Allheit in der Einheit real — objektiv — iſt. Aus dieſem Grunde iſt auch 2. die Allheit in der Einheit eine wahrhaft göttliche Form, weil ſie als Form Alles, was Gott iſt, auf das vollkommneſte, obwohl nur als ſeyend, darſtellt. 3. Das ſich ſelbſt objektiv gewordene göttliche Weſen, als *Allheit in der Einheit*, iſt nicht formlos, wie es doch als Urweſen iſt, wenigſtens nach einer Anſicht betrachtet; denn es konnte ſich ja nur in einer beſtimmten Form, und als ein Anderes objektiv werden, hier als Allheit in der Einheit. Obwohl, was nicht vergeſſen werden darf, in der Urform alle drey göttliche Formen enthalten ſind; und in dieſer Anſicht kann ſelbſt vom Urweſen, in ſofern es mit der Urform Eins iſt, nicht geſagt werden, es ſey ganz formlos, ſondern dieſes gilt bloſs in der Beziehung deſſelben auf die

drey-

dreyfache Form, in welcher es ſich ſelbſt zum Objekte werden kann, und der Urform wegen werden muſs, weil dieſe, wie wir ſchon ſo oft ſagten, ein Selbſtbeſtimmen und Selbſterkennen iſt. Alſo das göttliche Weſen, als Allheit in der Einheit, iſt nicht ohne Form, bezogen auf das Urweſen, da es eben durch die Form ein Anderes, und vom Urweſen Verſchiedenes iſt. Ferners hat daſſelbe eine unterſcheidende Form, bezogen auf die zwey andern Formen, in welchen es ſich auf gleiche Weiſe erkennt. 4. Dagegen iſt dieſelbe Allheit in der Einheit als beſtimmte Form des göttlichen Weſens, dennoch formlos, *bezogen* auf die unendlich viele Formen, in welchen ſie das vollkommne Gegenbild ihrer ſelbſt hervorbringt; denn ſo betrachtet iſt ſie die unendliche Fülle derſelben, und hält alle in der Ungeſchiedenheit in ſich. Unter derſelben Betrachtung iſt ſie der von Ewigkeit aus dem Schooſse des Vaters gezeugte, aber noch verborgene, und gleichſam in ſich verſchloſſene Sohn, oder das noch nicht für andere laut und hörbar gewordene Wort Gottes, eben weil ſie noch ohne ihr Gegenbild betrachtet wird. 5. Alles, was wir bisher von der Allheit in der Einheit, als Einer der drey göttlichen Formen ſagten, gilt gleicher Maaſsen von den zwey andern Formen des göttlichen Weſens.

68.

Nach dieser genauen Bestimmung dessen, was wir mit der Allheit in der Einheit sagen wollen, kommen wir nun auf das Gegenbild dieser Einen Form, und da alles eben so von den zwey andern Formen gilt, von den zwey Gegenbildern derselben zu sprechen. Ich spreche aber namentlich nur vom Gegenbilde der Allheit in der Einheit, und überlasse einem Jeden die Anwendung desselben auf die zwey andere Gegenbilder. Nun sagte ich schon oben, dass das Gegenbild des göttlichen Wesens, oder das sich selbst zum Objekt gewordene göttliche Wesen, sich wieder in einem andern Gegenbilde zum Objekt werden müsse; denn gleichwie es die Urform des göttlichen Wesens ist, dass sich dasselbe zum Objekt werde; eben so liegt es in einer jeden besondern Form desselben — weil sie von der Urform als ihrem Princip abstammt — dass sie sich wieder in einem Gegenbilde objektiv werde. Und wie sich nun das Urwesen vermittelst der Urform auf eine dreyfache Weise objektivirt; so objektivirt sich das unter einer bestimmten Form sich zum Objekt gewordene Wesen Gottes; z. B. die Allheit in der Einheit, in einem dreyfachen Gegenbilde, deren jedes aber nur ein Seyn des Seyns, obwohl auf verschiedene Weise darstellt. Jedes dieser drey bildet wieder für sich ein dreyfaches Gegenbild seiner selbst; und so ins U. f. Nun müssen aber schon die drey Gegenbilder der Allheit in der

Ein-

Einheit, obwohl derſelben vollkommen gleich, ein Anderes ſeyn, als dasjenige, wovon ſie das Gegenbild ſind; denn ohne dieſe Verſchiedenheit würden ſie mit dem Abzubildenden in Eines zuſammenfallen, d. h., ſie wären dieſes ſelbſt, und ſomit nicht das Gegenbild deſſelben. Da ſie nun ein Anderes, und doch das vollkommneſte Gleichniſs des Bildes ſeyn ſollen, und da ſie ferners als ein Anderes und zwar als ein dreyfaches Gegenbild der göttlichen Form des Seyns von derſelben verſchieden ſeyn müſſen; ſo kömmt es darauf an, zu zeigen, was denn dasjenige ſey, was zwar ein Anderes, aber doch das vollkommneſte Gleichniſs des Abzubildenden wäre. Zum Behuf deſſen wurde nun geſagt, und genau exponirt, was unter der Allheit in der Einheit zu verſtehen ſey (denn von dem Gegenbilde dieſes Gegenbildes ſoll hier geſprochen werden), und es wurde darum ſo beſtimmt davon geſprochen, um aus der Allheit in der Einheit, als Form und Gegenbild des Urweſens, beſtimmt anzugeben, wodurch ſie — die Form — ſich ſelbſt zum Objekte werden, oder worinn als in ihrem Gegenbilde ſie ſich vollkommen darſtellen könne. Nun beſtehet die Urform Gottes darinn, daſs das Weſen ſich ſelbſt als Vernunft objektiv werde, und ſomit darinn, daſs jede der drey göttlichen Formen als Gegenbilder des göttlichen Weſens, daſſelbe als Vernunft darſtellen. Eben darum liegt es aber auch in einer jeden beſondern göttlichen Form, daſs die Gegenbilder von ihr hervorgebracht, auch ſie als Vernunft

nunft darſtellen. Und ſo gehört es zur Allheit in der Einheit, als einer göttlichen Form, daſs das Gegenbild von ihr hervorgebracht, Gott als Vernunft nach derſelben Seite darſtelle, nach welcher ſie ihn ſelbſt darſtellt. Nun ſtellt aber, wie wir wiſſen, die Allheit in der Einheit, als göttliche Form das Weſen Gottes als Seyn, und ſeyend dar; und ſo muſs das Gegenbild, oder die Form von ihr hervorgebracht, daſſelbe als Vernunft dem Seyn nach, oder als reale Vernunft darſtellen. Dadurch, aber auch nur dadurch allein kann das Gegenbild der Allheit in der Einheit das vollkommneſte Gleichniſs derſelben ſeyn, weil es nur ſo der vollkommneſte Reflex der göttlichen Form des Seyns iſt. Wir ſehen alſo ein, was das Gegenbild ſeyn müſſe, um das vollkommneſte Gleichniſs des Bildes zu ſeyn.

69.

Nun kommt es aber auſſer dem, und zwar vorzüglich darauf an, zu zeigen, was das Gegenbild ſeyn müſſe, um ein Anderes und vom Bilde Verſchiedenes zu ſeyn. Dieſer Punkt iſt eigentlich der wichtigſte, und derjenige Punkt, um den ſich hier alles drehet. Nun ſcheint freylich die Verſchiedenheit des Gegenbildes vom Bilde, und ſomit daſs und wodurch jenes ein Anderes ſey, als dieſes, damit ausgeſprochen zu ſeyn, daſs das Gegenbild der Allheit in der Einheit eben ſo ein dreyfaches ſeyn müſſe, wie das Gegenbild des göttlichen Weſens —

des

des Urwesens — nothwendig ein dreyfaches ist, (denn es sind drey Formen des Einen göttlichen Wesens). Wie nun die drey Formen von dem Einen göttlichen Wesen, und untereinander verschieden, und darum ein Anderes sind; eben so, scheint es, wäre das dreyfache Gegenbild der Allheit in der Einheit von dieser selbst, und untereinander verschieden, und dadurch ein Anderes. Da nun im erstern Falle von einer Wesenverschiedenheit keine Rede seyn kann, (denn das Wesen Gottes kann nicht von sich selbst verschieden seyn, wenn es auch schon einmal als unter einer bestimmten Form z. B. des Seyns objektivirt, und ein anderesmal ohne Selbstobjektivirung gedacht wird), so scheint es, als gienge daraus nothwendig hervor, dass zwischen dem dreyfachen Gegenbilde der Allheit in der Einheit, und dieser göttlichen Form selbst keine Wesenverschiedenheit seyn könne, und dass folglich eben dasselbe Verhältniss des Verschiedenseyns zwischen der Allheit in der Einheit, und ihrem dreyfachen Gegenbilde sey, welches zwischen dem göttlichen Wesen und seinen drey göttlichen Formen ist. Diese Verschiedenheit des göttlichen Wesens und seiner Formen, wie ich schon weiter oben bemerkte, sprachen die christlichen Theologen, mit der reinen Lehre des Christenthums übereinstimmend, durch die Formel: distinctio rationis ratiocinatae, oder virtualis: aus, und es läst sich auch hier, wo nicht ihre bewusste, doch bewusstlose reine Anschauung Gottes, oder ihr Gefühl des wahrhaft Göttlichen wahrnehmen. Diese distinctio rationis ratiocinatae, oder virtualis, be-

bezeichnet, um eben denselben Unterschied, den wir schon anderstwo *durch das göttliche Wesen ohne Selbstobjektivirung*, und *durch dasselbe Wesen, sich selbst zum Objekte geworden*, auszusprechen versuchten, um die Verschiedenheit des Einen von dem Andern anzudeuten. Wir sehen es wohl ein, dass diese Verschiedenheit eben dieselbe sey, welche wir im Satz der Identität a = a, zwischen A. O. und dem =, und zwischen A. S. und dem = beobachten. Es ist ferner daraus offenbar, dass dieser Unterschied ganz ein anderer sey, als jener, welcher zwischen A. S. und A. O., und somit zwischen den zwey relativen göttlichen Formen ist. Um diesen grössern Unterschied der göttlichen Personen untereinander, nur um so auffallender zu bezeichnen, nannten sie denselben manchmal sogar ein *discrimen reale*, wodurch sie aber keineswegs einen Wesenunterschied, sondern nur einen wahren Formenunterschied andeuten wollten.

70.

Diese genaue Bestimmung und Angabe der Unterschiede des göttlichen Wesens, und der drey Personen gehört nun vorzüglich dazu, um zu zeigen, dass, und wie sich das göttliche Wesen auf eine dreyfache Weise als Gott wahrhaft erkenne, und anschaue; denn in einer Jeden erkennt es sich als Gott, weil es sich darinn als Einheit und Allheit erkennet, obwohl diese Einheit und Allheit in einer Jeden auf eine besondere Weise real - objectiv wird, wie z. B. als

als Seyn, wo das göttliche Wesen sich selbst als Allheit in der Einheit zum Objekte wird. Es sind aber *nur drey* wahrhaft göttliche Formen, und es können nicht mehrere seyn, in denen, als Besonderen, sich dasselbe objektiviren, und als Gott erkennen kann, weil es sich nicht mehr in denselben als *Besonderen*, als Einheit und Allheit darzustellen vermag. Es müsste nothwendig eine solche Form mit Einer jener drey Formen in Eins zusammenfallen; d. h., beyde wären nur Eine Form. Also ausser jenen drey göttlichen Formen, oder ausser jenem auf eine dreyfache Weise sich selbst zum Objekt gewordenen göttlichen Wesen, giebt es keine *besondere* Form mehr, oder keine besondere Weise mehr, nach welcher dasselbe Wesen sich zum realen Gegenbilde werden, und sich darinn als Gott erkennen könnte. Ich sage bestimmt: *keine besondere Form:* wie doch z. B. die Form des Seyns — die Allheit in der Einheit — eine besondere Form ist, in der Relation zu den zwey andern, und wieder eine jede dieser bezogen auf die zwey andern, in denen sich aber doch Gott als Gott erkennt. Solche besondere Formen, die aber nicht mehr göttliche Formen sind, d. i., nicht mehr das sich selbst zum Objekt gewordene göttliche Wesen, sind nun jene drey Gegenbilder der Allheit in der Einheit, nämlich das Seyn als Seyn (die Schwere — Materie), das Denken als Seyn (das Licht — die Bewegung —), die Einheit Beyder als Seyn (das Leben — der Organismus). In diesen Formen als Besonderen, und somit in ihrer Getrenntheit von

einander erkennet ſich das göttliche Weſen nicht als das, was es ſelbſt iſt, als Gott, weil ſie nicht daſſelbe Weſen ſind, ſich zum Objekte geworden, noch dieſes ſeyn können; denn keine dieſer genannten drey Formen iſt, in ihrer Geſchiedenheit, die ſich ſelbſt zum Objekt gewordene göttliche Allheit in der Einheit. Nur das Allleben, oder der Geſammtorganismus, welcher als Einheit die Indifferenz mit der Differenz in ſich hält, und folglich das dreyfache Gegenbild als Eines iſt, iſt das vollkommneſte Gleichniſs, und die höchſte Abbildung, und die Sichſelbſtobjektivirung der Allheit in der Einheit, weil ſich darinn das göttliche Weſen als Allheit in der Einheit, wie es im erſten Gegenbilde real geworden, wiederum als ſolche im zweyten Gegenbilde erkennt; denn er iſt die ideale Allheit real dargeſtellt, oder das reale, objektive All, und da zugleich darinn alles zu Einem verbunden iſt, ſo iſt er die reale Allheit in der Einheit. Jedes dieſer Drey wird wiederum ein Drey, oder ſich in einem dreyfachen Gegenbilde zum Objekte, und ſ. i. U. f. Auf dieſe Weiſe entwickelt ſich aus der idealen Allheit die reale durch eine ins Unendliche fortgeſetzte Selbſtobjektivirung, und der ewige Mittelpunkt dehnt ſich zu einer unendlichen Peripherie aus. Dieſes reale All, gleichſam die reale, und auch für andere, die nicht Gott ſind, erkennbare Seite der Allheit in der Einheit, iſt das vollkommneſte Gleichniſs, und ſo zu reden, die getroffenſte Abbildung Gottes, nicht aber Gott ſelbſt, oder das Weſen deſſelben ſich ſelbſt zum Objekte

gewor-

geworden; es ist deſswegen ein Univerſum, und hier die Natur, das von dem durch den Vater ausgeſprochenen, und durch ſich ſprechenden Worte Gottes ausgeſprochene Wort deſſelben. Dieſes reale All, oder dieſe ſichtbarliche Seite der idealen Allheit iſt nun zwar eine Affirmation Gottes, und ein dadurch Affirmirtes in unzertrennlicher Einheit, aber ſie iſt nicht die Selbſtaffirmation deſſelben, und ſomit auch nicht das dadurch Geſetzte, d. i., ſie iſt nicht Gott. Weil nun aber doch die Affirmationen des realen All in der Selbſtaffirmation Gottes nothwendig enthalten ſind, darinn allein ihr Beſtehen haben, und alle dieſe beſonderen Affirmationen des realen All durch Gott von der Selbſtaffirmation deſſelben zur Einheit verbunden ſind, um die Allheit in der Einheit real darzuſtellen, und ſomit die Erſteren von der Letztern auf keine Weiſe getrennt werden können; ſo kann man auch mit Recht ſagen, mit der realen Allheit ſey auch die ideale von Gott geſetzt, d. h., er hätte ſich mit ihr und durch ſie zugleich bejahet, und ſomit auch, (aber wohl gemerkt, unter der ausgeſprochenen Anſicht), das reale All ſey Gott. Es verſteht ſich von ſich ſelbſt, daſs dieſer heilige Name von der ſichtbarlichen Natur in der Trennung von der Selbſtaffirmation Gottes nicht ausgeſprochen werden könne. Und darinn, nämlich in dieſem verſchiedenen Aufgreifen dieſes Einen und an ſich Untrennbaren, liegt eigentlich der Grund der harten Beſchuldigungen, die in unſern Tagen des Pantheismus wegen ſo laut, und ſogar von Seiten derjenigen erhoben

wurden, welche doch ihren Aeusserungen gemäss, leicht zur wahren Einsicht hätten kommen können, (des vielgelehrten Trosses gedenken wir hier nicht). Die Sache so betrachtet, sehen wir deutlich ein, 1. wie man sagen könne und müsse, Gott erkenne sich selbst in der Natur, und sein Wesen, wie es als Allheit in der Einheit sich selbst zum Gegenbilde geworden, hätte sich darinn und dadurch zum zweyten Male reflektirt. Wir sehen ein, 2. wie die unendliche Vielheit der Formen zur Einheit verbunden, die wir in der Natur beobachten, äqual ist der Allheit, und mit derselben in Eins zusammenfalle, nur mit diesem bleibenden Unterschied, dass die Allheit in der Einheit, wie das Centrum, die unendliche Vielheit der Formen zur Einheit verbunden, wie die Peripherie, jene wie das Hervorbringende, diese wie das Hervorgebrachte sich verhalte. Wir sehen ein, 3. wie jene unendliche Vielheit der Affirmationen, und der Affirmirten durch Gott, die alle zu Einer Darstellung gehören, äqual sey der Selbstaffirmation Gottes, wodurch er sich als Allheit in der Einheit bejahet, und wie eben darum Beyde unter dieser Ansicht einander gleich, und dennoch verschieden sind; oder auch mit andern Worten, wie das Wesen des realen All, die reale Vernunft, dem Wesen Gottes als der Allheit in der Einheit, der göttlichen Vernunft dem Seyn nach gleich, und doch davon verschieden sey. Wir sehen ein, 4. wie, und warum das Wesen des Besondern nicht Gottes Wesen ist; denn *a.* kein

Beson-

Besonderes hat eine göttliche Form, noch kann es, seinem Begriffe nach, eine solche haben; es müsste im entgegengesetzten Falle aufhören, ein Besonderes zu seyn; denn es würde entweder Allheit in der Einheit, oder Einheit in der Allheit, oder beyde auf unendliche Weise seyn, und wäre dieses, so wäre eben dadurch das Besondere aufgehoben. Also kein Besonderes kann eine göttliche Form haben; und da das Wesen Gottes nur eine göttliche Form haben, d. h., sich selbst nur als Allheit und Einheit auf eine dreyfache Weise zum Objekte werden kann, und dieses im Besondern, als Besondern, nicht vermag; so kann das Wesen desselben nicht Gottes Wesen seyn, weil es keine göttliche Form hat. *b.* Kein Besonderes in der Natur ist die Allheit in der Einheit, obwohl es zur realen Darstellung derselben gehört; und so kann kein Besonderes in der Natur Gottes Wesen haben. *c.* Kein Besonderes ist die Selbstaffirmation Gottes, obwohl es durch diese, in- und aus dieser ist. Es ist somit weder die Selbstbejahung Gottes, diese als Urwesen, als reale Einheit und ideale Zweyheit in aller Ungeschiedenheit gedacht, noch dieselbe als Urform betrachtet, wie sie mit dem Urwesen Eins, und sie es ist, wodurch das Wesen Gottes sich selbst nothwendig objektivirt, noch diese Selbstaffirmation, als das Wesen Gottes, das sich als reale Einheit in der Trennung von der idealen Zweyheit, oder als ideale Zweyheit in der Trennung von der realen Einheit zum Objekte geworden. Wir sehen ein, 5. wie das

Besondere, als Bejahung Gottes, und als ein von ihm Bejahetes, in der Selbstaffirmation desselben, und in ihm von sich selbst Affirmirten begriffen sey, und darinn sein letztes und wahres Bestehen habe. Wir sehen ein, 6. dass eben darum das Besondere ein Gott Gleiches seyn müsse, weil Gott nur sich Gleiches hervorbringen kann; dass aber diese Gleichheit keine Einheit sey. Wir sehen ferners ein, 7. dass alles Besondere in der Natur absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Seyns und Denkens — reale Vernunft, und doch nicht die absolute Identität sey, die Gott ist, so wenig, als die Affirmation des Besondern durch Gott die Selbstaffirmation desselben ist. Wir sehen ein, 8. woher die Verwechselung der Einen mit der Andern komme; denn da die Affirmation des Besondern nothwendig aus der Selbstaffirmation Gottes hervorgehet, nothwendig darinn enthalten ist, und nothwendig darinn sein Bestehen hat; und da ferners das Besondere, wenn es sich als Affirmation Gottes, und als ein von ihm Affirmirtes erkennt, zugleich die Selbstaffirmation Gottes, d. i., Gott erkennt, und sich somit Gott selbst im Besondern mit dem Besondern erkennt; so ist es einleuchtend, wie leicht es geschehen könne, dass beyde Affirmationen, in Eine, und das Erkennen Beyder, als doppelter Reflex in Einen zusammenfliessen, und so in einander verflossen von uns für Eine gehalten werden. Wir finden sogar dieses in der Wirklichkeit, und durch die Erfahrung bestättiget, obwohl der Grund davon ein

ande-

anderer, als *in dem gegebenen Falle* ist. Der religiöse Mensch erkennt in sich nur das Erkennen Gottes; sein eigenes Erkennen desselben ist ganz von diesem verschlungen, und darum seinem Bewußtseyn, als sein Erkennen, entnommen. Der irreligiöse dagegen, der bloſse Verstandesmensch erkennt nur sein Erkennen, oder das Erkennen in ihm, als sein Erkennen; das Erkennen Gottes in ihm ist für ihn ganz in sein eigenes Erkennen aufgelöst, und so zu reden darinn zerflossen. Und doch ist weder das Erste ein bloſses Erkennen Gottes im Menschen — im Besondern; sonst könnte dieser sich dessen nie bewuſst werden; noch das Zweyte ein bloſses Erkennen des Menschen, weil der Mensch ohne Gott und ohne das Erkennen Gottes in ihm nicht einmal zwey Begriffe als übereinstimmend denken könnte. Wir sehen ein, 9. wie Gott durchaus Eins, und Alles durch seine Selbstaffirmation und die darinn nothwendig begriffenen Affirmationen der unendlich vielen Besonderen, und doch kein Besonderes, und wie ferners die Besondernheiten nicht nur möglich, sondern nothwendig, und doch nicht Gott sind. Wir sehen ein, 10. wie durch das Setzen der Besondernheiten, wodurch der gefürchtete Pantheismus ausgeschlossen wird, kein Dualismus gesetzt werde, noch gesetzt werden könne; denn der Dualismus ist das Setzen zweyer sich durchaus Entgegengesetzter, so daſs das Entstehen des Einen aus dem Andern, ihres Widerspruches wegen, als unmöglich gesetzt wird.

Nun hat bey uns gerade das Gegentheil Statt; denn durch die Selbſtaffirmation Gottes wird die Affirmation des Beſondern durch Gott, und das dadurch Affirmirte nicht als unmöglich, ſondern als nothwendig geſetzt; das Entſtehen der Affirmation und des Affirmirten durch Gott iſt eine ruhige Folge der Selbſtaffirmation deſſelben; das Beſondere dadurch hervorgebracht, iſt gleicher Natur und gleichen Weſens mit Gott, obwohl nicht Gottes Weſen ſelbſt; iſt Identität des Objektiven und Subjektiven, des Seyns und Denkens, aber nicht *alles Seyns und alles Denkens* — kein rein abſolutes All — und darum des Ausgeſchloſſenen wegen mit einem Nichts behaftet. Wir ſehen endlich ein, 11. wie, und warum in einer ſo heickeln und überaus feinen Sache einer Seits eine zweydeutige Sprache bey der Darſtellung und Erklärung derſelben, und anderer Seits ein durchaus unrichtiges Ergreifen, und grobes Miſsverſtehen, und daraus harte Anklagen und Beſchuldigungen entſtehen konnten und muſsten; denn wie oft vermag das Wort ſchon ſeiner Geburt wegen das Göttliche nicht auszudrücken, und das gleichſam auf einen Punkt Zuſammengedrängte in ſeiner Geſchiedenheit nicht darzuſtellen, und wie ſelten leuchtet das höhere Licht demjenigen, der ſich dem Verſtande, oder wohl gar dem Affekte preiſs gegeben hat.

71. Al-

71.

Alles, was ich nun bisher, der gegebenen Erklärung gemäſs, von Beſondernheiten ſagte, welche zur Natur gehören, und deren Geſammtheit als Einheit die Natur ſelbſt iſt, gilt nun gleicher Maaſsen von der Geiſterwelt, und den darinn begriffenen Beſondernheiten; denn wie ſich das göttliche Weſen durch ſeine Urform, als Allheit in der Einheit zum Gegenbilde; eben ſo iſt daſſelbe ſich als *Einheit* in der Allheit zum Objekte geworden; und wie die Allheit in der Einheit ein dreyfaches Gegenbild, und dadurch eine Unendlichkeit der Formen hervorgebracht, um ſich darinn real darzuſtellen; eben ſo auch die Einheit in der Allheit. Dieſes dreyfache Gegenbild der Einheit in der Allheit, und die dadurch hervorgebrachte unendliche Vielheit der Formen iſt nun das Geiſterreich, und, obwohl ideal in Vergleichung mit der Natur, iſt es doch die reale Seite der Einheit in der Allheit. Es hält auch eben darum unendlich viele Beſondernheiten in ſich, aber alle in der Form des Denkens, welche zu Einem verbunden, äqual ſind der Einheit in der Allheit. Es muſs aber auch hier alles auf gleiche Weiſe verſtanden werden, wie wir oben von der Natur exponirten.

Vom

Vom Menſchen ins Beſondere, und von der Möglichkeit der Sünde deſſelben, wie ſie nothwendig in der Schöpfung enthalten iſt.

72.

Unter allen Beſondernheiten zeichnet ſich nun der der Menſch als der vollkommneſte Reflex der Gottheit aus; denn er iſt die Einheit beyder Welten, weil er beyde in ſich trägt. Er iſt darum die getroffenſte Abbildung der Natur und Geiſterwelt, und zwar der Natur, ſeinem leiblichen Organismus nach, der Geiſterwelt aber ſeinem Geiſte nach, und der Einheit Beyder ſeiner Seele nach. Er iſt auch deſswegen das getroffenſte Nachbild, und vollkommneſte Gleichniſs des dreyeinigen Gottes. Durch den leiblichen Organismus gleichet er dem Sohne, durch den geiſtigen dem Geiſte Gottes, und durch die Seele, der Einheit Beyder, dem Vater. Schon die Urwelt hat an dem Menſchen dieſes vollkommne Gleichniſs Gottes erkannt, und durch Einen ſeiner Weiſen ausgeſprochen: *Er (Gott) machte den Menſchen zu ſeinem Ebenbilde, und zur Gleichniſs.* Allein dieſes, wie alles Vorhergehende, kann und darf nur ſowohl vom Menſchen, als den übrigen Beſondernheiten der ewigen und göttlichen Poſition nach, d. i., von ihnen der Idee nach betrachtet, und wie ſie in- und aus Gott ſind, verſtanden werden; denn der Menſch, wie er itzt iſt., iſt nur noch ein Schattenbild deſſen, was er urſprünglich, und der Idee nach iſt. Dem

Vori-

Vorigen gemäſs, iſt der Menſch ſeinem ewigen Urſprunge nach bloſs im abſoluten Verhältniſs von Gott geſetzt, ſchauet Gott in ſich, und ſich in Gott, und lebet ein ewiges Leben ohne alle Störung und Veränderung, weil er nur in der *wirklichen* Relation zu andern Beſondernheiten, die von Gott geſetzt iſt, und eben darum ohne ſchädliche Einwirkung und Einfluſs derſelben auf ihn iſt. Er bildet für ſich eine eigene Welt als Monas; ſo wie jedes Beſondere eine eigene Welt für ſich, eine Monas iſt. Indeſſen ſehen wir wohl ein, daſs doch mit dem Setzen der Beſondernheiten, obwohl damit nur die abſolute Relation zu Gott, und den übrigen Beſondernheiten, als *wirklich* von Gott geſetzt, und jede andere mit den übrigen Beſondernheiten, als wirklich von den Beſondernheiten nicht geſetzt angenommen wurde, doch die Möglichkeit dieſer Relationen zu andern nothwendig geſetzt ſey; d. h., daſs wenigſtens die Möglichkeit geſetzt ſey, der Menſch gehe Relationen mit andern ein, und trete mit denſelben in Verbindung. Die Möglichkeit kann am Menſchen ſo wenig ausgeſchloſſen werden, als das mit dem Nichts Behaftetſeyn an ihm, als einem Beſondern, ausgeſchloſſen werden kann. Es iſt ferners daraus offenbar, daſs mit dem Setzen der Möglichkeit im Menſchen, mit anderen Beſondernheiten in wirkliche Relation zu treten, auch die Möglichkeit geſetzt ſey, das abſolute Verhältniſs mit Gott abzubrechen, von Gott abzufallen, den Beſondernheiten anzuhängen, d. h., zu ſündigen.

73. Da-

73.

Damit ist nun aber auch der Punkt errungen, wohin wir strebten: *der Mensch kann von Gott abfallen: die Möglichkeit der Sünde ist mit dem Menschen im Menschen gesetzt; und kann von Gott an ihm, weil er nothwendig ein Besonderes ist, nicht ausgeschlossen werden.* Wir haben durch unsere bisherige Exposition somit eigentlich die durchaus gewisse Einsicht zweyer überaus wichtiger Punkte gewonnen: 1. des im Menschen durch die ewige Position Gottes Gesetzten, 2. des nicht durch dieselbe Gesetzten; und somit sowohl des Positiven, als des Negativen des Menschen, d. h., was er ist, und was er nicht ist. Dadurch ist also gezeigt, wie der Mensch, der Idee nach betrachtet, im absoluten Verhältniss mit Gott stehe, aber dennoch seines Negativen wegen, die Möglichkeit in sich trage, in das Verhältniss mit andern Besondernheiten zu treten, und dadurch von Gott abzufallen, und dass dieses sogar seine volle Gewissheit habe, neben der bestehenden Behauptung, dass Gott Eins und Alles sey. Jene Schwierigkeit also, die wir gleichsam als Einleitung und Veranlassung unserer bisherigen Untersuchung über Gott, Gottes Wesen und seine dreyfache Form, ferners über die Schöpfung, und die Möglichkeit des Abfalls der Menschen von Gott, voransetzten, jene Schwierigkeit, sage ich, ist auf diese Weise vollständig gelöset, und wir können folglich in der Darstellung des eigentlichen Fragepunktes ungehindert fortschreiten,

ten, nämlich desjenigen Punktes, daſs am Weſen der Philoſophie der allgemeine Irrthum des menſchlichen Geſchlechtes offenbar, und erkannt werde.

Der wirkliche Abfall des Menſchen von Gott.

74.

Dieſes nun vorausgeſetzt, was die Philoſophie allein mit voller Gewiſsheit darzuſtellen vermag, wenden wir uns zum Menſchen, wie er wirklich iſt, d. h., wir verbinden von nun an die Erfahrung mit der Philoſophie. Bey dieſer Betrachtung des Menſchen finden wir nun an demſelben alles umgekehrt, und deſswegen den Gegenſatz von demjenigen, was wir am Urmenſchen bemerkt haben; denn er iſt nach dieſer Anſicht in lauter Relationen mit andern befangen, erkennet weder Gott in ſich, noch ſich in Gott, und iſt eben darum von aller Wahrheit entfremdet; er lebet ein zeitliches, vergängliches, und einem beſtändigen Wechſel greiſsgegebenes Leben; unruhig, unſtät, und mit jedem Augenblicke veränderlich. Alles alſo, was der Menſch wirklich iſt, und was er an ſich offenbaret, beweiſet das abgebrochene Verhältniſs Gottes zum Menſchen, verkündiget laut ſeinen Fall, und bewährt die Sünde, die er begangen. Am meiſten aber wird der allgemeine Irrthum — dieſe nothwendige Folge des Abſehens von Gott — an dem göttlichen Lichte, am Weſen der Philoſophie offenbar; denn nur vermit-

telſt

telſt derſelben zeigt die Erſahrung, d. i., der Menſch, wie er in der Erfahrung vorkömmt, daſs er weder Gott, noch ſich, noch ein Anderes, was auſſer und neben ihm iſt, als das erkenne, was, und wie es iſt, und ſomit, daſs der Menſch allgemein im Irrthume befangen ſey (wohl gemerkt, ſo lange ihn die Religion nicht erleuchtet, und er in ihrem Lichte das Wahre nicht ſchauet). Dieſe Erfahrung zeigt ferners, daſs derſelbe, vermöge ſeines Gebohren- und Erzogenwerdens, früher mit dem Irrthume, als mit der Wahrheit bekannt werden müſſe, weil er nothwendig in Relationen erzeugt, gebohren und erzogen wird. Und dieſes gilt auf gleiche Weiſe von ſeinem geiſtigen, wie von ſeinem leiblichen Organismus. So wie er alſo ſeinem Leibe nach unter, und aus lauter Relationen entſtehet; eben ſo wird auch ſein geiſtiger Organismus in- und durch lauter Relationen gebildet; und wie der Entſtehung wegen ſein Seyn nothwendig ein räumliches und zeitliches Seyn iſt, durch den vergänglichen und hinfälligen Leib dargeſtellt, und aus dieſem Grunde das Bild des göttlichen Seyns weder iſt, noch ſeyn kann, oder nur ein überaus trauriges, und dieſes auch nur wegen der durchſcheinenden Idee; eben ſo iſt auch ſein Erkennen nur ein zeitliches und endliches Erkennen ohne Erkenen des Ewigen, ein Erkennen aus empiriſchen Anſchauungen und Verſtandesbegriffen beſtehend, die ſich in der Einbildungskraft, wie in ihrem Mittelpunkte ſammeln. Denn ganz korreſpondiret der geiſtige dem leiblichen Organismus; und wie

in

in dieſem ſich Reproduktion, Irritabilität und Senſibilität in der Indifferenz und Differenz darſtellen; eben ſo ſtellen ſich im geiſtigen Organismus empiriſche Anſchauung, Verſtand und Einbildungskraft in der Indifferenz und Differenz dar; und gleichwie im leiblichen Organismus die genannten drey ſich zu einander verhalten, eben ſo auch im geiſtigen; denn tritt dort im Anfange die Reproduktion, dann die Irritabilität, und endlich die Senſibilität hervor, und herrſcht in beſtimmten Jahren des Menſchen das Eine über das Andere, ohne deſswegen ſogleich aus dem Gleichgewichte zu treten, und dadurch in Krankheit zu ſetzen; ſo beobachten wir daſſelbe im geiſtigen Organismus. Ferners, ſo wie die Natur — dieſe Auſſenwelt — als Bedingung, nothwendig iſt zum leiblichen Organismus in- und aus Relationen gebohren, damit an ihm das dreyfache Vermögen in der Indifferenz und Differenz hervortrete; eben ſo gehört auch zum geiſtigen Organismus, und zu ſeiner gleichen Entwickelung und Darſtellung eine geiſtige Auſſenwelt, welche mit demſelben in Korreſpondenz ſtehe, und als Bedingung ſeine eigene Entwickelung veranlaſſe. Ohne Erziehung (denn dieſe iſt die geiſtige Auſſenwelt für den geiſtigen Organismus) würde ſich jenes dreyfache Erkenntniſsvermögen des Menſchen nie im Menſchen entwickeln, wie ſich Reproduktion, Irritabilität und Senſibilität niemals im Körper deſſelben, ohne Natur entwickeln würden; d. h., der Menſch würde ohne jene doppelte Bedingung nie Menſch werden, wir mögen ihn dem Leibe oder

 dem

dem Geiste nach betrachten, weil er, wie er itzt wird, nur eine Geburt der Relationen ist.

Zweyfache Bedeutung der Menschwerdung der Menschen, nach dem Abfalle derselben von Gott.

75.

Diese Vereinigung des leiblichen und geistigen Organismus, dessen Entstehen, und dessen *Wie* der Entstehung wir bis daher gesehen haben, ist nun dasjenige, was man gewöhnlich Mensch nennt, und der Gang, den die Organismen in ihrer Bildung und Ausbildung nehmen, ist nach dieser Ansicht die Menschwerdung desselben. Dadurch ist also wenigstens nach einer Seite, oder einer Betrachtungsweise gemäſs, dasjenige geleistet, was ich schon weiter oben versprochen habe, nämlich bestimmt auszusprechen, was unter dem Menschen und der Menschwerdung gewöhnlich verstanden werde, und dann zweytens, *wie* diese Menschwerdung geschehe, oder wie der Mensch in der Zeit, und unter Relationen Mensch werde, welche Umwandlungen in ihm und mit ihm vorgehen, um das zu werden, was man gewöhnlich Mensch nennt. Ich sagte aber bestimmt, und geflissentlich: *nach einer Seite, und nach einer Betrachtungsweise:* weil es noch eine höhere Betrachtung desselben giebt, die auch die einzig wahre ist, nämlich die Betrachtung desselben der Idee nach, an welche wir uns halten; und darum ist nach die-

dieſer Anſicht nur derjenige in Wahrheit Menſch, welcher ſich zu ſeiner urſprünglichen Hoheit empor geſchwungen hat, und ſomit beſtrebt iſt, gerade ſo ſeinen geiſtigen Organismus, d. h., ſein falſches Erkennen durch bloſse Relationen entſtanden, zu zerſtören, wie die Zeit ſeinen leiblichen Organismus zerſtört. Gleicher Weiſe nenne ich auch nur jenen Gang, den der Menſch nehmen muſs, um dahin zu gelangen, die wahre Menſchwerdung deſſelben.

76.

Alles, was ich bisher vom Erkennen des Menſchen nach ſeiner dreyfachen Weiſe ſagte, iſt doch nur, wie wir ſahen, ein bloſses Produkt der Relationen, in welchen der Menſch mit den übrigen ihn umgebenden Menſchen der gewöhnlichen Erziehung wegen ſich befindet; und es iſt aus dieſem Grunde nur ein Erkennen räumlicher und zeitlicher Verhältniſſe, ein durchaus endliches Erkennen, ohne ein Erkennen des abſoluten und ewigen Verhältniſſes Gottes zu ihm; auch vermag der Menſch nur das, was er hat, einem Andern, mit welchem er in Relation iſt, mitzutheilen, oder beſtimmter zu reden, als nothwendige Bedingung in einem Andern zu wecken; d. h, der Menſch aus Relationen gebohren, und unter Relationen erzogen, kann nur, wenn wir ihn bloſs nach ſeinem geiſtigen Organismus betrachten, Irrthum mittheilen. Denn da er durch ſein Abſehen von Gott das abſolute Verhält-

nifs mit demfelben abgebrochen, und damit zugleich die Erkenntnifs diefes ewigen und einzig wahren Verhältniffes verloren hat, (das Erfte bezeugt laut das in lauter Relationen begriffene Seyn deffelben, und das Zweyte das wenigftens anfängliche Erkennen deffelben, das nur ein Erkennen feiner Relationen ift, was offenbar der umgekehrte Fall beym Menfchen der Idee nach, oder bey dem nicht abgefallenen Menfchen ift); fo kann er unmöglich das Erkennen des Ewigen in einem andern Menfchen veranlaffen.

Wahre Menfchwerdung des Menfchen nach feinem Abfall.

77.

Nichtsdeftoweniger unterliegt das Erkennen des ewigen und abfoluten Verhältniffes Gottes zum Menfchen demfelben Gefetze, unter welchem wir das Erkennen der zeitlichen Relationen gefehen haben; ich will fagen, auch die Vernunft und ihre Erkenntnifs — die Seele des Menfchen — bedarf einer Bedingung, um im Menfchen zu feyn — ihn zu ergreifen. — Auch hier mufs der Menfch gleichfam von Gott angerührt werden, wie der leibliche und geiftige Organismus deffelben von der Auffenwelt, damit in ihm die Vernunft lebe. Ich will fagen: wie die Relationen den menfchlichen Organismus dem Leibe und dem Geifte nach hervorrufen, fo mufs Gott in eben demfelben das Erkennen

des Relationslosen, des Ewigen und Unvergänglichen hervorbringen; oder mit andern Worten: die Selbstaffirmation Gottes muss jene Affirmation, und das dadurch Affirmirte, was der Mensch und das durch den Abfall gleichsam ertödtet ist, von neuem beleben — erschaffen — muss sich in ihm regen, kund thun, sich in dasselbe hineinbilden, oder es in sich aufnehmen, muss sich ihm in der Zeit als das Ewige offenbaren. Wie also vom Relativen Relatives, so muss vom Ewigen Ewiges in der Zeit erzeugt werden.

78.

Wir ziehen nun aus dem so eben Gesagten einige wichtige Resultate; das erste und für uns wichtigste Resultat ist wohl dieses: der Mensch sowohl nach seinem Gebohrenwerden, als auch betrachtet, wie diesem Gebohrenwerden seine erste Erziehung nothwendig korrespondirt, muss im Irrthume befangen werden, oder nothwendig ergreift ihn zuerst der Irrthum. 2. Da dieses so allgemein, wie das Gebohrenwerden in Relationen ist; so liegt nach dieser Bedeutung ein allgemeiner Irrthum auf dem menschlichen Geschlecht. 3. Dieser Irrthum kann nur durch Gott und Gottes neue Schöpfung gehoben werden. 4. Diese neue Schöpfung ist Religion, und diese subjektiv betrachtet, die Seele des Menschen, und objektiv Gott selbst. 5. Es ergiebt sich ferners daraus: was unter Menschwerdung und dem Menschen nach meiner Ansicht zu verstehen

feye. Nur der Religiöfe ift Menfch geworden, weil er die urfprüngliche Hoheit des Menfchen errungen, oder vielmehr als Gabe Gottes in fich aufgenommen hat; d. h., weil er dem Urmenfchen, wenigftens dem Geifte und dem geiftigen Organismus nach, gleich geworden; denn nun ift Sinn, Verftand und Einbildungskraft in die Vernunft aufgenommen; oder fie find vielmehr die Vernunft felbft, oder die drey verfchiedene Betrachtungsweifen derfelben, unter welchen das Eine Ewige von ihr angefchauet werden kann.

79.

Anmerkung. Es verdient bemerkt zu werden, — denn die Nichtbemerkung hat bey Vielen das Nichtverftehen, oder das Mifsverftehen erzeugt — dafs der Sinn, der Verftand und die Einbildungskraft nicht an- und für fich blofse Produkte find aus Relationen entftanden; denn fonft könnten fie in keinem Falle Vernunft, oder Betrachtungsweifen der Vernunft feyn; fie find es nur itzt nach dem Abfalle, und wie fie anfänglich im Menfchen hervortreten, ohne von der Vernunft befeelt zu feyn, d. i., ohne das urfprüngliche Erkennen Gottes, und feines ewigen Verhältniffes zum Univerfum, das eigentlich die Bafis alles wahren Erkennens, und ohne welches jedes andere Erkennen grundlos und durchaus nichtig ift. Doch auch mit diefem grundlofen und nichtigen Erkennen foll keineswegs ausgefprochen feyn, als wäre das Erkennen

nen der Relationen gar kein Erkennen deſſen, was wirklich iſt; denn dieſe Relationen, in die der Menſch durch die Sünde eingetreten, ſind ja wirklich, obwohl ſie nur Scheinbilder ſind; aber als Scheinbilder ſind ſie. Nur das Erkennen derſelben für ein Erkennen gehalten, als hätte man dadurch etwas erkannt, das von Gott komme, Beſtand habe, und eine unvergängliche Wahrheit in ſich halte, dieſes Erkennen, ſage ich, iſt grundlos, iſt durch und durch Irrthum. Alſo nur durch den Abfall ſind Sinn, Verſtand und Einbildungskraft das, was ſie itzt ſind, nicht aber an- und für ſich; denn urſprünglich ſind ſie die dreyfache Erkenntniſsweiſe der Einen und untheilbaren Vernunft, womit ſie das dreyfache Verhältniſs Gottes zu Gott und zum Univerſum erkennt. Der Sinn ſchauet die Allheit in der Einheit, der Verſtand begreift die Einheit in der Allheit, und die Einbildungskraft betrachtet die Einheit Beyder; ober allen ſchwebet die Vernunft, oder beſſer zu reden, ſie iſt dieſes Dreyfache ſelbſt, ſich auf verſchiedene Weiſe zum Objekte geworden. Nur der leibliche Organismus, dieſes Produkt der durch den Abfall entſtandenen Relationen, wird durch die Religion nicht aufgehoben; er dauert fort in dieſem zeitlichen Leben als der beſtändige Zeuge der geſchehenen Sünde, obwohl in ihm die Idee des ewigen Organismus noch auf eine vorzügliche Weiſe durchſcheint, (denn auch das Gefallene ſtrebt nach dem Urbilde zu produciren). Da aber der leibliche Or-

ganismus mit dem geiſtigen in einer Verbindung, gemäſs dem Urſprunge Beyder, ſtehet; ſo ſehen wir ein, wie der Leib durch ſein nothwendiges Verhältniſs zu den Relationen, deren Geburt er iſt, zugleich die durch Religion abgebrochene Verbindung des geiſtigen Organismus mit den Relationen wieder herzuſtellen ſuche, d. i., wie der Leib den wiedergebohrnen Geiſt zum neuen Abfall reize. Darinn liegt auch eigentlich der Grund der körperlichen Abtödtung, die auch ſchon in den älteſten Myſterien vorkömmt, und welche der Fanatismus bis zur eigenen Zerſtörung des Leibes getrieben hat. Auch hier liegt die miſskannte Wahrheit dem zerſtörenden Irrthume zu Grunde. Aber umſonſt verſucht man es, denſelben mit der Emperie, mit der Erfahrung, oder durch Gründe aus dem Verſtande entnommen, zu bekämpfen. Auch hier muſs man bis auf den letzten Punkt vorgedrungen ſeyn, um die Wahrheit in ihrem klaren Lichte zu ſchauen, und ein kräftiges Wort gegen den Irrthum zu ſprechen. Denn nur ſo iſt es einleuchtend, daſs, gleichwie die neue Schöpfung des geiſtigen Organismus Gottes Sache allein iſt, auch die neue Schöpfung des leiblichen Organismus nur das Werk deſſelben ſeyn könne. Da nun der Menſch ſich keinen leiblichen Organismus der Idee nach, oder keinen ewigen Leib zu geben vermag; ſo kann er auch den durch Relationen entſtandenen Leib nicht zerſtören; ſondern muſs es Gott und der Natur überlaſſen, wann, und wie er davon erlöſet werde; d. h., er muſs den Tod erwarten.

Daraus wird es ebenfalls erkannt, warum die heiligen Bücher der Christen, und die von Gott begeisterten Männer aller Zeiten, die auf Relationen beruhende Verbindung des Leibes mit dem Geiste, wie harte Fesseln, und den Leib wie einen Kerker, oder wie ein irrdisches und hinfälliges Haus, und das Zeitleben dem Seyn nach, das körperliche Leben wie eine Entfernung von Gott angesehen, und darum den Wunsch geäusseret haben, von diesen Banden frey, und der Entfernung los zu seyn, und doch denselben Wunsch Gottes heiligem Willen ganz anheim stellten.

80.

Sechstes Resultat: All dieses wird nur am Wesen der Philosophie offenbar, die eben darum als Wissenschaft, der verklärte, oder sich seiner und seiner Göttlichkeit bewusste Glaube genannt werden kann, und als Contemplation mit der Religion Eins ist.

Durch religiöse Erziehung,

81.

Das siebente und überaus wichtige Resultat, worüber ich mich aber noch weiters erklären werde, ist ohne Zweifel die durch die genaue Exposition der Menschwerdung philosophisch bestimmte Regel für die Erziehung der Menschen; denn hier ist eigentlich der letzte Grund, und das Wie aller Menschenerzie-

hung von der Philofophie ausgefprochen; denn durch die Erziehung wird der Menfch zum Menfchen. Da alles anfängliche Erkennen ohne Religion, und alles Erkennen ohne Religion nur ein Erkennen der durch die Sünde gefetzten Relationen ift, und da die Erziehung ohne Religion nur das Erkennen diefer Relationen im Menfchen fetzt; fo fehen wir wohl ein, was man von einem Unterrichte zu halten habe, der ganz von der Religion getrennt ift. Ich will zwar damit nicht die Kenntniffe der genannten Relationen, und die mit der Mittheilung derfelben befchäftigte Erziehung durchaus und unbedingt verwerfen — das fey fern von mir; denn ich erkenne gewifs eben fowohl, vielleicht noch beffer, die Nothwendigkeit derfelben, als jene, welche auffer diefer keine höhere Erziehung kennen; und ich erkläre mich darum fogleich auf das feyerlichfte gegen jede Auslegung diefer Art; was auch in einem Zeitalter nothwendig ift, worinn die Tongeber fich zwar mit liberalen Grundfätzen brüften, in der That aber die illiberaleften und undultfamften Menfchen find, die fich die gehäffigften Interpretationen erlauben, um andere in Schatten, und fich ins Licht zu ftellen. — Aber frey und laut fage ich es vor der ganzen Welt, dafs jede Erziehung ohne Religion nichts, gar nichts ift. Frey verkündige ich es, dafs alle Erziehungsanftalten, weffen Namens, Orts und Entftehung fie find, um fo gefchmack- und kraftlofer find, je weniger fie mit der Religion in der Verbindung ftehen. Und darum fage ich es frey heraus, dafs man nie

zu

zu frühe mit dem religiösen Unterricht bey den zu Erziehenden beginnen könne. Nur sie ist das Element, was die Erziehung zu einer wahren Menschenerziehung macht, weil nur durch sie der Mensch zum wahren Menschen wird, und nur durch sie die Kenntnisse zu Erkenntnissen des Wahren werden. Mögen immer die Pädagogen in ihren Planen der Menschenerziehung die physische, die intellektuelle, moralische, bürgerliche und religiöse Erziehung unterscheiden; diese Trennung und Eintheilung ist schön, und hat seinen guten Nutzen für denjenigen, der schon erzogen ist, und nun im Begriffe steht, die Kunst zu erlernen, wie er auch andere erziehen möge: denn dazu gehört die Kenntniss der verschiedenen Kräften und Anlagen der Menschen, und dazu gehört es zu wissen, wie man sie bey dem zu Erziehenden zu entwickeln habe. Da man nun nicht alles auf einmal sagen kann, so ist es wohl gethan, wenn man diese verschiedene Anlagen trennt, und bey einer jeden die besonderen Regeln nennt, an welche man sich zu halten hat, um dieselben am sichersten und bäldesten an ihm zu entwickeln. Allein damit sagen wollen, der Erzieher müsse gerade nach diesem Plane bey der Erziehung verfahren, und die physische müsse der Zeit nach ganz der intellektuellen, diese der moralischen, diese der bürgerlichen, und diese der religiösen vorangehen; dieses sagen, und was noch mehr, dieses ausführen wollen, ist die grösste Verkehrtheit in der Menschenerziehung; denn ist auch die reli-

giöse

giöſe Erziehung in Wahrheit die höchſte, und ſomit im Aufſteigen die letzte; ſo iſt ſie, unter einer andern Anſicht, eben ſo gewiſs die tiefſte; d. h., ſie iſt eben ſowohl die Wurzel, wie die Blüthe, eben ſowohl der Grund, worauf alle wahre Kenntniſſe ruhen, wie der Gipfel, womit ſie enden. Alſo darum iſt die religiöſe Erziehung die erſte und letzte Erziehung, weil nur durch ſie der Menſch Menſch wird.

und durch den Staat.

(Veranlaſſung der folgenden Darſtellung des Staates ſeinem Weſen nach.)

82.

Das achte und letzte Reſultat unſerer voranſtehenden Expoſition iſt, daſs der Staat nur alsdann die vollkommneſte reale Darſtellung der Idee des Staates ſey, ſoviel dieſe bey dem itzigen Zuſtande der Menſchen möglich iſt; wenn er in- und an ſich das Menſchgewordenſeyn, und zugleich vermittelſt der Erziehung die perpetuirliche Menſchwerdung darſtellet. Da nun aber die wahre Menſchwerdung bloſs allein durch die Religion bewirkt wird; jede andere Menſchwerdung, wie z. B. die ſogenannte Polizirung oder Kultivirung der Nationen, nur eine vermeintliche iſt, die unwiderſprechlich dieſen hohen Namen nicht verdient; ſo iſt es offenbar, daſs der Staat, um Staat zu ſeyn, die Religion in ſich aufgenommen haben müſſe, ſowohl in ſofern er das Menſchgewordenſeyn, als auch die Menſchwerdung darſtellt.

Frey-

Freylich aus jener ersten Ansicht der Menschwerdung, welche blofs eine Ausbildung des körperlichen und geistigen Organismus ist, möchte man vielleicht schliefsen wollen, dafs der Staat nur eine Darstellung solcher menschgewordenen und werdenden Menschen sey, und dafs er somit nur mit dem Zustande des Menschen, wie er *itzt* in der Relation mit der Natur und den übrigen Menschen ist, sich zu befangen habe; was auch die Aussagen der gerühmtesten Staatslehrer, und das Treiben der Staatsmänner zu bestättigen scheint. Wir sind darum genöthiget, der Sache besser auf den Grund zu schauen, weil wir sonst die Wahrheit unseres Resultates nicht behaupten, oder doch wenigstens nicht aller Augen sichtbarlich machen können; denn, wie gesagt, nach uns ist der Staat die reale Darstellung des Menschgewordenseyns, und der Menschwerdung durch Religion, und zwar um so mehr, da er im entgegengesetzten Falle auf keine Weise, ja nicht einmal nach einer Seite die Realisirung der Idee seyn könnte. Um nun auf den Grund kommen zu können, müssen wir zuvor mit den Relationen der Menschen, und mit der Verschiedenheit dieser Relationen durchaus bekannt seyn, weil wir nur so einzusehen vermögen, warum und wie der Staat mit den Relationen der Menschen, und mit welchen er sich zu beschäftigen habe, warum und wie dieselbe ihm angehören: und erst nach dem vollständigen Erkennen dessen können wir zur weiteren Einsicht gelangen, dafs der Staat noch eine andere

und

und ehrwürdigere Seite habe, womit er mit dem wahrhaft Göttlichen und Ewigen in Korrespondenz stehet, und dass diese Seite an ihm eben so unveränderlich, wie das Ewige sey, da im Gegentheil die andere mit jedem Augenblicke veränderlich ist, wie es die Relationen sind. Man kann auch darum mit Recht die erste die positive und ewige, und die zweyte die negative und zeitliche Seite des Staates nennen. Daraus folgt von sich selbst, (und ich mache gestissentlich auf diese Folgerung sogleich aufmerksam, weil man sonst so leicht in Verlegenheit geräth, indem man den wirklichen Staat, worinn man lebt, gar gern für die Darstellung der Idee des Staates betrachten möchte); es folgt, sage ich, daraus, dass der Staat, wie er in dem gegenwärtigen Zustande des Menschen möglich ist, keine vollkommne Darstellung der Idee des Staates seyn könne, weil diese von solchen Relationen, in denen der Mensch sich wirklich befindet, nichts weiss und nichts wissen darf, da eben dieselbe der vollkommnen Darstellung der Idee im Wege stehen.

Die Kenntniss der Relationen, sowohl der ewigen, als der durch die Sünde des Menschen entstandenen, ist nothwendig zur Erkenntniss des Staates.

83.

Wir sehen es schon aus diesem Wenigen ein, dass die Kenntniss der Relationen eine absolut nothwen-

wendige Bedingung sey, um klar und deutlich zu sehen, warum und wie der Staat sich mit denselben zu beschäftigen habe, und somit, warum er itzt diese zeitliche und negative Seite annehmen müsse. Es ist auch ausserdem dieser Punkt von Relationen bis daher unerklärt und dunkel geblieben, und ich ergreife deswegen gar gern diese bequeme Gelegenheit, um über dieselben ein aufhellendes Wort zu sprechen. Ich werde also 1. von den Relationen und der Verschiedenheit derselben, 2. von der negativen Seite des Staates in Beziehung auf diese Relationen, und dann 3. von der positiven und ewigen Seite desselben reden.

84.

Der erste Punkt, den wir hier zu erledigen haben, sind somit die Relationen, welche, da sie untereinander verschieden sind, auch von uns nach ihrer Verschiedenheit betrachtet werden müssen; denn nur so läſst es sich mit der gröſsten Genauigkeit aufzeigen, mit welchen Relationen der Staat, nach seiner negativen Seite betrachtet, es zu thun habe. Ich verstehe aber unter Relationen überhaupt ein Verhältniſs, oder eine Verbindung zweyer oder mehrerer untereinander, wodurch eben die Beziehung des Einen auf den Andern — Relation — möglich und wirklich wird. Dieses Verhältniſs kann nun gedacht werden, als durch Gott und Gottes Wesen gesetzt, oder als ein Verhältniſs auf eine andere Weise wie immer entstanden. Das Erste wird darum

um ein nothwendiges, ewiges und abſolutes, und das Zweyte ein zufälliges, zeitliches, nicht abſolutes Verhältniſs genannt. Daſs dieſes zweyfache Verhältniſs wirklich ſey in Beziehung auf den Menſchen, iſt zwar aus dem Bisherigen durchaus bekannt. Es bedarf aber dennoch das Ganze noch eine weitere Erklärung, um über alle Bedenklichkeit erhoben zu werden, vorzüglich aber dasjenige, was das ewige und abſolute Verhältniſs der Ideen, und ihrer realen Seite, und dann das zufällige und nichtabſolute Verhältniſs des Menſchen ſowohl zur Natur, als den übrigen Menſchen betrift. Jenes iſt durch die Poſition der Ideen und ihrer realen Seite durch Gott geſetzt; dieſes durch die freye Hingabe des Menſchen an die Natur entſtanden. Die Nothwendigkeit und Abſolutheit des erſten Verhältniſſes der Ideen untereinander, wird an der Nothwendigkeit des Verhältniſſes derſelben zu Gott erkannt; denn eben ſo, wie die Poſitionen der Beſondernheiten aus- und durch Gottes Selbſtaffirmation ſind, und ſeyn müſſen, um ſeine ideale Allheit real darzuſtellen, weil zur realen Darſtellung derſelben eine Unendlichkeit der Beſondernheiten nothwendig iſt, und wie auf dieſe Weiſe das Verhältniſs der Ideen zu Gott als ein nothwendiges und abſolutes Verhältniſs erkannt wird; eben ſo, ſage ich, müſſen die Ideen durch Gottes Affirmationen, als Beſondernheiten geſetzt, in ein gegenſeitiges Verhältniſs durch Gott geſetzt ſeyn, theils um Beſondernheiten zu ſeyn, theils auch, als eine Unendlichkeit

der

der Besondernheiten, die ideale Allheit als reale darzustellen; denn wie ich schon so oft gesagt habe, die Ideen als Besondernheiten, in sofern sie das rein absolute All nicht seyn können, sind durch ein Setzen und Ausschliessen Gottes zugleich, welches Letztere aber zumal ein Setzen eines Andern ist. Sie sind darum des Ausschliessens wegen mit einem Nichts behaftet, das aber als Nichts nicht von Gott gesetzt ist, noch gesetzt seyn, sondern bloss als eine nothwendige Folge des Ausschliessens angesehen werden kann. Aber eben darum sind sie in ein gegenseitiges Verhältniss, wie Theile eines Ganzen zu einander gesetzt; und wie jeder Theil durch die Gesammtheit aller Theile zum Ganzen integrirt wird; so wird jede Idee als Besondernheit, und gleichsam als theilweise Darstellung der Allheit, durch die Gesammtheit der Ideen zur vollkommnesten Darstellung der Allheit integrirt.

85.

Diesem stehet nicht entgegen, dass jede Idee eine Monas, eine eigene Welt ist, und als solche für sich betrachtet werden kann; denn auch bey dieser Betrachtung bleibt es immer wahr, dass die Idee kein rein absolutes All ist, somit für sich allein die reale Allheit darzustellen nicht vermag, und desswegen bey dieser Darstellung durch andere integrirt werden muss. Aus der gegebenen Ansicht folgt ferners, wie dadurch eine Wechselwirkung der Ideen, und somit der Wesenheiten untereinander

durch Gott gesetzt sey, und man folglich aus einer wirklich bestehenden Einwirkung derselben auf einander keineswegs auf einen Abfall derselben schliessen könne; denn eben dieses ist theils nothwendig wegen der realen Darstellung der Allheit in der Einheit, weil ohne diese Einwirkung des Einen auf das Andere zwar Vieles, aber nicht Eines, somit nicht die Allheit, sondern Vielheit dargestellt würde, theils eine unabänderliche Folge dessen, dafs das Gegenbild z. B. der göttlichen Allheit in der Einheit von dieser hervorgebracht, als Absolutes wieder ein Gegenbild seiner selbst, und zwar ein jedes von diesem dreyfachen Gegenbilde wieder ein dreyfaches seiner selbst u. s. i. U. hervorbringe; denn daraus gehet nothwendig hervor, dafs das dreyfache Gegenbild zunächst nach demjenigen tendire, wovon es ausgegangen, d. h., demjenigen, dessen Gegenbild es ist; dieses auf gleiche Weise nach seinem unmittelbaren Princip und s. i. U. bis zu Gott. Obwohl auch gar füglich gesagt werden kann, dafs es durch die Tendenz zu seinem Centrum nach Gott strebe, weil Gott mit einem jeden von ihm Affirmirten auf das innigste verbunden ist, Gott in jedem, und jedes in Gott lebet, auch jedes Centrum nur Centrum durch Gott, und Er der Mittelpunkt aller Mittelpunkte ist. Wir wollen das so eben Gesagte an einigen Beyspielen zu verdeutlichen suchen. Die leuchtende und wandelnde Gestirne können als Gegenbilder der Sonne, um welche sie sich drehen, und die Sonne als ihr Bild betrachtet werden.

den. Sie ist auch darum der Mittelpunkt derselben. Sie streben deswegen zunächst nach ihr, und dadurch zu Gott, weil, wie wir so eben sagten, er der Mittelpunkt aller Mittelpunkte ist. Ausser dem wirken sie auch gegenseitig auf einander. Allein dieses Wirken hindert sie nicht, um ihr Streben nach der Sonne auf eine vorzügliche Weise zu äussern. Dadurch wird nun gerade dasjenige bestättiget, was ich schon weiter oben sagte, nämlich die Ideen, und vorzüglich nach ihrer realen Seite betrachtet, wären in ein ewiges Verhältniss mit Gott, und untereinander von Gott gesetzt. Das gegenseitige Wirken der Planeten auf einander spricht das ewige Verhältniss der Ideen zu einander aus; das Streben derselben nach der Sonne, durch den Umlauf ausgedrückt, stellt das ewige Verhältniss derselben zu Gott dar; so wie ihr Insichselbstseyn *mehr* durch die Achsendrehung, und durch den Umlauf *mehr* ihr Seyn in der Sonne dargestellt wird. Eben dasselbe finden wir auf unserm Erdkreise in allem ausgedrückt. So gravitirt jeder Atom nach dem Centrum der Erde, und gegen jeden andern; das Erste ist Ausdruck seines Verhältnisses zu Gott durch das Verhältniss desselben zum Mittelpunkte; und das Zweyte seines Verhältnisses zu Andern. Aber deswegen sind weder die ersten noch die zweyten von Gott abgefallen, weil sowohl das Eine, als das Andere Verhältniss ewig durch Gottes Affirmation gesetzt ist. Sie sind aber deswegen nothwendig, und ewig gesetzt, weil nur durch das Setzen dieses zweyfa-

chen Verhältnisses in allen Besondernheiten, die Allheit in der Einheit real dargestellt werden kann. Zu dieser realen Darstellung gehören darum auch nothwendig die reine Zeit und der reine Raum, die aber von der empirischen Zeit und dem empirischen Raume — von der Zeit und dem Raume der Erscheinungen — getrennt gehalten werden müssen. Jene sowohl als dieser sind eine absolut nothwendige Bedingung der sichtbarlichen Darstellung der idealen Allheit in der Einheit, und können davon nicht ausgeschlossen werden; denn sie sind mit dem Setzen und Gesetztseyn der Besondernheiten durch Gott gesetzt, weil mit denselben ihre ewige Relation zu einander, und somit auch das Wie des Setzens und Gesetztseyns durch Gott gesetzt sind. Da nun die reine Zeit das Wie des Setzens, und der reine Raum das Wie des Gesetztseyns der Besondernheiten durch Gott ist, so ist eben darum die reine Zeit und der reine Raum ewig mit den Relationen derselben zu einander gesetzt. Also die reine Zeit ist, wie gesagt, das *Wie* der Affirmation Gottes, wodurch er Besondernheiten setzt, und der reine Raum ist das *Wie* des durch Gott Gesetztseyns derselben Besondernheiten. Die reine Zeit ist folglich nicht die Affirmation — das Setzen selbst, und der reine Raum nicht das Gesetztseyn — was durchaus gemerkt werden muss, um der Verwirrung zu entgehen, welche aus der so gewöhnlichen Verwechslung des Einen mit dem Andern entstehet. Indem nun dabey gesagt wird, die *reine* Zeit und der *reine*

Raum ſeyen dieſes Wie des Setzens und Geſetztſeyns durch Gott; ſo wird eben damit ausgeſprochen, *weder* die *empiriſche* Zeit, *noch* der *empiriſche* Raum wären dieſes *Wie.* Es iſt deſswegen nothwendig, hier auf das Beſtimmteſte anzugeben, was reine Zeit und reiner Raum, und was empiriſche Zeit und empiriſcher Raum ſey, und zugleich die Unterſchiede Beyder zu bemerken. Dadurch wird auch die Verſchiedenheit des Nichts, und des Nichtſeyns offenbar, was gewiſs bey der gegenwärtigen Unterſuchung nichts Kleines iſt.

Reine Zeit und reiner Raum.

86.

Die reine Zeit iſt ſomit die Art und Weiſe, wie die Affirmation der Beſondernheiten durch Gott und durch ſich ſelbſt, betrachtet in der Trennung von dem Affirmirtſeyn, ſich real und objektiv darſtellt, und ſo an ihr durch dieſe Objektivirung das Verhältniſs derſelben ſowohl zu Gott, und den andern Beſondernheiten, als auch Gottes, und dieſer Verhältniſs zu ihr, real, ſichtbarlich und offenbar wird. Sie iſt ſomit die Form, unter welcher dieſe ideale Affirmation real und objektiv wird. Dieſe Form der Poſition iſt nun ein Handeln, Wirken, Streben, ein Thätiges, oder, was eins iſt, ſie ſtellt ſich objektiv als ſolches dar, was ſomit in der Trennung von dem Gehandelten, Bewirkten, Erſtrebten etc. ergriffen wird. Dieſe Objektivirung wird alſo

reine Zeit genannt, und sie ist folglich von der empirischen verschieden, weil diese eine ganz andere Form des Affirmirens ist. Diese Form der Affirmation ist eben so ewig, wie die Affirmation selbst, und das durch die Affirmation gesetzte Verhältniss der Besondernheiten zu Gott, und zu einander. Der reine Raum ist dagegen die Art und Weise, wie sich das Gesetztseyn der Besondernheiten durch Gott und durch sich selbst, in der Trennung von der Affirmation, real und objektiv darstellt, und so an ihm das Verhältniss desselben zu Gott, als auch zu den übrigen Gesetzten offenbaret. Er ist somit eben so vom empirischen Raume verschieden, wie die reine Zeit von der empirischen. Sehen wir dieser Sache, die wir bisher aufzuhellen suchten, noch besser auf den Grund; so finden wir, dass die reine Zeit und der reine Raum, eigentlich die zwey Formen sind, darinn sich die Ewigkeit entweder als Thätigkeit und Bewegung, oder als Leiden und Ruhe objektiv werde, oder was eins ist, dass die Ewigkeit als reale Einheit zur idealen Zweyheit der reinen Zeit und des reinen Raumes werde. Da nun aber, wie wir schon öfters sagten, das Setzen nie vom Gesetztseyn, und das Gesetztseyn nie vom Setzen getrennt werden kann; so kann auch die reine Zeit vom reinen Raum, und der reine Raum von der reinen Zeit nie durchaus getrennt werden. Darum ist auch, so paradox es klingen mag, immer in der Zeit und in dem Raume Ewigkeit; und unter dieser Betrachtung mag man dann wohl,

und mit Recht ſagen: das Zeitliche iſt mit dem Ewigen vermählt. Es iſt noch weiter daraus offenbar, *daſs*, und *wie* das ewige Setzen und Geſetztſeyn des Verhältniſſes Gottes zu den Beſonderheiten, und dieſer zu Gott, dann eben derſelben untereinander, an der ſteten Bewegung im Univerſum einer Seits, und an der dieſer gegenüberſtehenden Ruhe anderer Seits objektiv dargeſtellt ſey; denn jene ohne Unterlaſs wiederkehrende Bewegung iſt der Ausdruck des immerwährenden Setzens der Beſondernheiten durch Gott, ſo wie die feyerliche Stille in der Natur, das ruhige Seyn der Dinge der Ausdruck des Geſetztſeyns iſt. Dagegen iſt das Ringen und Streben eines jeden nach ſeinem Mittelpunkte der Ausdruck des Setzens, und ſeine Verſunkenheit in demſelben der Ausdruck des Geſetztſeyns des Verhältniſſes der Beſondernheiten zu Gott, und das Treiben eines jeden ſich mit andern zu verbinden, oder die eingegangene Verbindung wieder aufzulöſen, und neue Verbindungen einzugehen, iſt der Ausdruck des Setzens des Verhältniſſes der Beſondernheiten zu einander, ſo wie die fortdaurende Verbindung derſelben untereinander der Ausdruck des Geſetztſeyns deſſelben Verhältniſſes iſt. Durch das Letztere wird vorzüglich dargeſtellt, wie die Beſondernheiten ſich gegenſeitig zur vollkommnen Repräſentation der Allheit in der Einheit integriren wollen; denn aus dieſem Grunde iſt jene Verbindung der Beſondernheiten untereinander ewig und nothwendig durch Gott geſetzt. Alſo nicht dazu

gehört der Ideen und der Dinge Verbindung, um sich gegenseitig des Existirens und der Existenz wegen zu integriren, sondern die Repräsentation der Allheit in der Einheit durch eine Unendlichkeit der Formen vollständig zu machen.

87.

Alle diese Verhältnisse, die ich im unmittelbar Voranstehenden zu exponiren suchte, sind jene zeitlos und nothwendig durch Gott gesetzte Relationen, von denen sich die Besondernheiten nicht lossagen können, ohne von Gott abzufallen. Sie sind auch, wie eine ernstlichere Reflexion und Vergleichung unwidersprechlich zeigt, den ewigen Relationen Gottes gleich, in welche durch die Urform das Urwesen durch seine dreyfache Selbstobjektivirung getreten, und diesen durchaus nachgebildet, um an ihnen dieselben objektiv darzustellen. Diese Relationen sind deswegen nicht blos negativer Art, d. h., bedeuten nicht blos ein Nichts, eine Negation des Realen; sondern sprechen ein Positives aus, wie z. B. die Relation Gottes zur Besondernheit nicht nur das Ausschliessen und Ausgeschlossenseyn eines Realen am Besondern durch Gott; sondern ein Setzen und Gesetztseyn des Realen durch denselben aussagt. Dieses offenbaret sich vorzüglich an den göttlichen Relationen, oder Personen des Einen und untheilbaren göttlichen Wesens; man würde unrecht daran seyn, wenn man sie als blosse Negationen betrachten wollte, obwohl man sie auch nicht ohne

 Nega-

Negation, ohne Negiren und Ausschliessen betrachten kann. Allein dieses Negiren ist kein Negiren des Wesens, sondern ein Ausschliessen der Form, das aber absolut nothwendig ist, damit sich das göttliche Wesen auf eine bestimmte Weise objektiv werde. Es widerspricht somit dieses nicht nur nicht demselben, sondern ist sogar in ihm, als einer idealen Zweyheit, absolut nothwendig enthalten. Darum ist auch die Contemplation Gottes als des Urwesens, und die derselben korrespondirende Religion immer und nothwendig eine Religion und Contemplation desselben, *nicht* als einer absoluten Einheit ohne alle Zweyheit, *sondern* als einer absolut realen Einheit, und einer absolut idealen Zweyheit, weil du nie in der Contemplation das Urwesen ohne Urform, und so nie ohne ideale Zweyheit, ohne Zweyheit der Formen ergreifen kannst; denn wäre dieses möglich, so müsstest du Gott anschauen können ohne Gott anzuschauen, d. h., du müsstest Gott betrachten, ohne ihn als Gott zu betrachten, weil die Möglichkeit der drey Formen zu Gottes Wesen gehört, und ihre Wirklichkeit durch die Urform ewig gesetzt ist. Daraus gehet von sich selbst hervor, dass in der Contemplation Gottes eben sowohl die Anschauung des Vaters, und des Sohnes, und des Geistes, wie jene des Einen und untheilbaren Wesens, nothwendig, ja dass die Anschauung der realen Einheit zugleich die Anschauung der idealen Zweyheit sey; dass ferners der Satz der Identität a = a der wahre und vollständige Aus-

 druck

druck der Vernunft und der Contemplation, und ſo die Darſtellung dieſes Satzes die Darſtellung der Contemplation ſey. Doch wir wollen wieder zu unſerer Anſicht der Relationen zurückkehren. Ich ſage alſo: wie die göttlichen Relationen nicht ein bloſs Negatives ausſagen; ſo auch die Relationen der Beſondernheiten zu Gott, und zu einander. Man müſste ſich nur an die Trennung und Unterſcheidung der Relation vom Verhältniſs, und der Verbindung halten, welche von einigen Ontologen aufgeſtellt wurde. Allein ich halte mich hier vorzüglich an die Sprache der chriſtlichen Theologen, die dieſe ſcharfe Trennung nicht machten, wozu ſie auch ihren guten Grund hatten. Will übrigens Jemand bey dieſer Unterſcheidung ſtehen bleiben, ſo mag er es, dagegen habe ich nichts einzuwenden; nur daſs er dann das von mir Geſagte an die Relationen und Verhältniſſe nach ſeiner Anſicht vertheile, und jedem das, was ihm angehört, zuweiſe.

Empiriſche Zeit und empiriſcher Raum.

88.

Ich komme nun zur genauen Beſtimmung deſſen, was unter der empiriſchen Zeit und dem empiriſchen Raume verſtanden werde, und ſage: die empiriſche Zeit iſt das *Wie*, die Art und Weiſe, wie das Abgefallene von Gott in ſeinen von ihm ſelbſt hervorgebrachten Verhältniſſen, in Verhältniſſen,

nissen, die er durch das Absehen von Gott gegen das von Gott gesetzte Verhältniss, oder neben demselben eingegangen hat, sowohl seine Produktionen, als auch das Setzen der ewigen Produktionen Gottes in- und durch seinen geistigen Organismus setzt, und setzen muss, wie dieser von der Vernunft entblösst ist. Hingegen ist der empirische Raum das Wie, die Art und Weise, wie der geistige Organismus des Abgefallenen sowohl das Gesetztseyn seiner, als auch der ewigen Produktionen setzt. Wir müssen aber hier sogleich bemerken, um der Dunkelheit und der daraus entstehenden Verwirrung zu entgehen, dass man das *Setzen* und *Gesetztseyn* der Produktionen, dann die *Produktionen* selbst, und endlich das *Setzen*, d. h., das *Erkennen* des geistigen Organismus vom *Setzen* der Produktionen unterscheiden müsse. Ohne diese Unterscheidung kann die hier angegebene Bestimmung der empirischen Zeit und des empirischen Raumes nicht verstanden werden. Dann darf man ferners nicht vergessen, dass hier vom geistigen Organismus die Rede ist, den die Vernunft nicht beseelet. Nach dem Bisherigen ist also die empirische Zeit und der empirische Raum ein blosses Produkt des abgefallenen geistigen Organismus, und Kant ist recht daran, wenn er sie Sinnlichkeitsformen nennt, d. h., die Art und Weise, wie der Sinn, und vermittelst desselben der Verstand die in der Erscheinungswelt vorkommende Erscheinungen erkennt. Nur hätte er beysetzen sollen, dass schon die Geburt ihre eigene Nichtigkeit

keit beweise, was er aber offenbar nicht vermochte. Denn wie hätte er sonst ein so grosses Gewicht auf die Erfahrung legen, und sie als die einzige bewährte Quelle, worinn die Wahrheit für die Menschen fliesse, anpreisen können? So wichtig die Erfahrungserkenntnisse sind, vom Lichte der Vernunft beleuchtet; so gering, und beynahe von keinem Belang sind sie, desselben beraubt. Dieselbe empirische Zeit, und derselbe empirische Raum sind ferners eine nothwendige Folge des Abfalls; denn vorausgesetzt, die Seele hätte sich von Gott ab- und zu den Geschöpfen gewendet; so wird eben vorausgesetzt, sie hätte sich für sich selbst ohne Gott, und so aus einer unendlichen Fülle in die höchste Dürftigkeit gesetzt, und suche nun — ihre Armuth erkennend — das Existiren und die Existenz zu integriren, und das Nichts derselben durch das Aneignen anderer Besondernheiten aufzuheben. Es wird voraus- oder doch, so zu reden, mit einem Schlage gesetzt, die Seele erkenne nichts mehr in Gott und durch Gott, eben weil sie von Gott sich abgewendet hat, und sie wolle alles entweder aus sich, oder aus andern Besondernheiten erkennen; und so wird gesetzt, das Erkennen des Abgefallenen sey dem Erkennen vor dem Abfalle durchaus entgegengesetzt, d. i., es sey ein durchaus falsches Erkennen. Weder der Sinn, noch der Verstand, noch die Einbildungskraft, eben darum, weil sie von der Vernunft entfremdet sind, erkennen nach ihrem Abfall das Ewige, noch auf ewige Weise,

weil

weil ſie weder Gott noch das Verhältniſs deſſelben zu den Geſchöpfen, noch dieſer zu Jenem, und untereinander, von Gott geſetzt, erkennen, den Grund und das Princip des Seyns und Erkennens anderſtwo, nur nicht in Gott ſuchen, und darum auch gewiſs nie finden können. Mit dem Abfall von Gott giengen folglich auch reine Zeit und reiner Raum, als die Betrachtungsweiſen der Vernunft, verlohren, und der geiſtige Organismus ſuchte ſie durch die empiriſche Zeit und den empiriſchen Raum zu erſetzen, oder beſſer, Beyde ſind, wie die Kategorien des Verſtandes durch den Abfall von Gott, nothwendig geſetzt; der geiſtige Organismus vermag nur mehr auf dieſe Weiſe zu erkennen. Der Grund davon iſt folgender: nämlich, weil das wahre Seyn nur in- und aus Gott erkannt werden kann, und dieſes Erkennen für ihn verlohren iſt; ſo kann er das, was er erkennt, nur wie geworden, oder werdend erkennen, ſo wie er nicht alles zumal, ſondern nach einander producirt. Und da er ferners das, was er erkennt, nur nach und nach erkennt, weil er nicht alles auf einmal erkennen kann, ſo wird dieſes für ihn nothwendig ein Nacheinander, d. i., wird in der Form der empiriſchen Zeit erkannt. Auf gleiche Weiſe, nachdem der geiſtige Organismus einmal aus dem Einheitspunkte gewichen, liegt die ganze Schöpfung, eine unendliche Vielheit in ihrer Zerriſſenheit vor ihm da, d. h., er erkennt das Geſetztſeyn der Beſondernheiten nach jener Weiſe, die empiriſcher Raum iſt. Wie dem

Sinne

Sinne ſeine Sinnlichkeitsformen, ſo entſtanden durch die Sünde dem Verſtande ſeine Kategorien. Dieſes offenbaret ſich vorzüglich am Cauſalnexus, oder dem Geſetze der Cauſalität; denn unwiſſend des ewigen Grundes der ewigen Relationen, d. i., Gott nicht erkennend als den einzigen Grund alles Seyns und Wirkens, ſucht der Verſtand denſelben durch eine endloſe Reihe von Urſachen und Wirkungen zu erſetzen. Durch dieſes Setzen einer endloſen Reihe geſteht er aber zugleich ein, die nächſte Urſache der Wirkung ſey unzureichend; denn, könne man auch daraus das Entſtehen der Wirkung erkennen; ſo vermöge man doch nicht, aus ihr ihr eigenes Entſtehen einzuſehen. Daher das Uebergehen des Verſtandes von Urſache zur Urſache ins Endloſe, und ſomit das Entſtehen einer endloſen Reihe, woran er ſich feſt zu halten, und wodurch er das wahrhaft Unendliche zu erſetzen ſucht. Er bemerkt dabey nicht, daſs er ſich ſelbſt betrüge; daſs er durch das Setzen einer endloſen Reihe dennoch kein wahrhaft an- und für ſich Unendliches gewinne, und folglich ſeinem Bedürfniſſe damit abzuhelfen nicht vermöge: er bemerkt es nicht, daſs dieſelbe Reihe als ein endloſes Setzen ſchon in- und durch ſeinen Begriff das wahrhaft Unendliche ausſchlieſse, und dafür das Endliche in Wahrheit ſetze; denn dem Begriffe nach iſt das wirkliche Setzen und Geſetztſeyn, wenn ich es ſchon denke als ein ohne Aufhören fortzuſetzendes, dennoch immer ein Endliches. Ja, erfaſſe ich dieſelbe Reihe wirklich als un-

endlich

endlich gesetzt; so ist doch darinn schon dem Begriffe nach dasjenige nicht enthalten, was der Verstand damit zu erreichen sucht; nämlich es ist darinn nicht enthalten, was die Ursache dieser unendlich vielen Ursachen ist, weil ja keine derselben den Grund ihrer selbst in sich hält. Diese Reihe von Ursachen und Wirkungen ist also ein Geschöpf des gefallenen Verstandes, und ein bloßes Truggebild, womit er seine Dürftigkeit zu decken, und seinem eigenen Bedürfnisse abzuhelfen sucht. Indessen beobachten wir auch hier, wie derselbe seiner endlosen Reihe den Schein der Unendlichkeit zu geben bestrebt sey; so wie es daraus einleuchtend ist, daſs nach dem Falle desselben diese Erkenntnisweisen, Kategorien genannt, für ihn eintreten muſsten.

89.

Die zunächst daraus hervorgehende Sätze sind folgende:

1. Reine Zeit und reiner Raum sind von der empirischen Zeit und dem empirischen Raum eben so unterschieden, wie der Sinn von der Vernunft beseelt, vom Sinne ohne Vernunft.

2. Dasselbe gilt gleicher Weise von den Erkenntnisweisen des gefallenen Verstandes, und der gefallenen Einbildungskraft in Vergleichung mit den Erkenntnisweisen Beyder vor dem Falle.

3. Alle Erkenntnisse des Sinnes, des Verstandes und der Einbildungskraft, sind eben darum lauter

ter falſche und nichtige Erkenntniſſe, ſo lange ſich die Vernunft mit ihnen nicht vermählt hat.

4. Alle Philoſophie, welche ſich bloſs mit Erkenntniſſen dieſer Art, und mit Erkenntniſsweiſen derſelben abgiebt, ohne den Grund aufzuſuchen, woraus ſie gebohren werden, und ſo ihre totale Nichtigkeit aufzudecken, iſt eine durchaus falſche und nichtige Philoſophie, d. h., keine Philoſophie, ſelbſt alsdann, wenn ſie zu ihrem Schild den kategoriſchen Imperativ, und das verſtümmelte Moralgeſetz hat.

5. Es giebt Relationen — Verhältniſſe — von Gott geſetzt, die darum ewige, abſolute Verhältniſſe ſind, und nur auf ewige Weiſe erkannt werden können, als das, was ſie in Wahrheit ſind.

6. Es giebt Relationen — Verhältniſſe — vom Menſchen durch ſeinen Abfall geſetzt, entſtanden durch Verbindungen, oder beſſer dieſe Verbindungen ſelbſt, in welche er mit den übrigen Menſchen, mit der Natur und dem Geiſterreiche gegen Gottes heiligen Willen getreten. Sie ſind empiriſch zeitliche und räumliche Verhältniſſe, und können ſomit als ſolche auch nur auf empiriſch zeitliche und räumliche Weiſe, nur durch die Kategorien des gefallenen Verſtandes, und durch die Erkenntniſsweiſe der gefallenen Einbildungskraft erkannt werden.

7. Dieſe Verſchiedenheit der Relationen, Erkenntniſſen und Erkenntniſsweiſen iſt der vorzügliche Punkt, worauf hier geſehen werden muſs, wo vom Staate, als der Darſtellung des Menſchgewor-

wordenseyns, und der Menschwerdung der Menschen die Rede ist; denn wie wir sehen werden, muss sich der Staat mit beyden Relationen, obwohl auf eine entgegengesetzte Weise beschäftigen, um die wirkliche Darstellung dessen zu seyn, wessen Objektivirung er der Idee und dem Begriffe nach ist.

Der Staat, die erste und durchaus nothwendige Anstalt, und die wahre Menschwerdung und das Menschgewordenseyn der Menschen darzustellen, (negative und positive Seite desselben).

90.

Nun sind wir endlich auf dem Punkte angekommen, wohin wir trachteten, d. h., nun sind wir durch die vorausgeschickten Kenntnisse genug vorbereitet, um einsehen zu können, *dass*, und *wie* der Staat die erste und durchaus nothwendige Anstalt, um die Menschwerdung und das Menschgewordenseyn der Menschen darzustellen, und dann diese Darstellung selbst seyn könne und müsse. Und zwar was das Letztere betrift; so sind wir darüber schon im Reinen, dass bey diesem wirklichen Zustande der Menschen alles dahin gehen müsse, den Menschen wieder in sein erstes Verhältniss mit Gott zu setzen, und desswegen allererst, soviel als möglich, jene Verhältnisse aufzuheben, in welche er durch die Sünde getreten, und welche dem ewigen Verhältnisse Got-

tes zum Menſchen, und des Menſchen zu Gott, und eben deſſelben zu den übrigen Menſchen etc. im Wege ſtehen, und, wo dieſes nicht möglich, doch zu mäſsigen, zu mildern, oder ihnen eine vortheilhafte Seite abzugewinnen. Denn wenn alles auf dieſe Wiederherſtellung berechnet ſeyn muſs, ſo muſs es gewiſs auch der Staat. Es kann auch darum nie vom Staate mit Geiſt und Kraft geſprochen werden, ſo lange dieſe Anſicht des gegenwärtigen Menſchenzuſtandes fehlet, weil ohne dieſelbe der nothwendige Standpunkt mangelt, von dem aus allein das Weſen und die innere Einrichtung, und das Wirken und Handeln deſſelben eingeſehen, und erkannt werden kann. Hier iſt nun die Quelle aufgedeckt, warum die Staatslehrer in ihren Meinungen ſo widerſprechend, in ihren Behauptungen ſo ſchwankend, und in ihren Beweiſen ſo leicht ſind; denn da ſie von dem gegenwärtigen Zuſtande des Menſchen nichts wiſſen, oder nichts wiſſen wollen, ja ſogar denſelben für den urſprünglichen und abſolut nothwendigen Zuſtand des Menſchen halten, in welchen er von Gott durch die Schöpfung geſetzt ſey, und da ſie ſomit den Menſchen nicht betrachten, wie bey ihm alles auf das Wiederfinden des Göttlichen, und auf das Feſthalten deſſelben berechnet werden muſs; ſondern vielmehr denſelben anſehen als ein Produkt der Natur, das durch Erziehung und Unterricht, und Androhung der Strafen für andere unſchädlich gemacht, und in Kenntniſſen ſoweit gebracht, oder, die Sprache der vorgeblichen Staats-

männer zu reden, ſo dreſſirt werden müſſe, um Freude genieſsen, oder zum Freudengenuſs anderer dienen zu können; da, ſage ich, die Staatslehrer nur dieſe beſchränkte und einſeitige Anſicht des Menſchen haben; ſo iſt es einleuchtend, daſs ſie weder die Idee des Staates, noch die reale Darſtellung derſelben in dieſem gegenwärtigen Zuſtande des Menſchen, noch die Möglichkeit und das *Wie* dieſer Darſtellung erkennen, und zum Innhalt ihres Vortrages machen konnten, d. h., daſs ſie vom Staate wie Unwiſſende und wie Blinde von der Farbe ſprechen muſsten. Oder, worauf deuten wohl Sicherheit und Wohlfahrt, die man als die höchſten Staatszwecke anzurühmen pflegt? Oeffentliche Sicherheit iſt doch wohl nichts anderes, als die Sicherſtellung der Individuen durch die Kraft des Staates, bewirkt gegen ſchädliche Angriffe anderer Menſchen, oder auch der Thiere; und die öffentliche Wohlfahrt nichts anderes, als der Beſitz alles deſſen, durch die Thätigkeit des Staates möglich oder wirklich gemacht, was zum ruhigen und freudigen Leben des Menſchen gehört, (wohlgemerkt, wie er dieſes ruhige und freudige Leben mit ſeinem abgefallenen geiſtigen Organismus nach den Bedürfniſſen des körperlichen beurtheilt). So ſehr nun beyde, wenn ſie wirklich im Staate ſind, denſelben und ſeine Verfaſſung rühmlich auszeichnen als nothwendige Folgen derſelben; ſo entehrend ſind ſie für denſelben, wenn er ſie in ſich als ſeine höchſten Zwecke aufgenommen, und durch ſie ſein ganzes Leben hat; denn

wie ärmlich muſs wohl ein Staat ſeyn, der glaubt, ſich dann erreicht zu haben, wenn ſeine Individuen nicht ſtehlen, nicht rauben, nicht morden, und nicht widernatürlich ausſchweifen; wenn die Wege und Straſsen von reiſsenden Wölfen und andern ſchädlichen Thieren befreyet, und der Unmächtige gegen den Mächtigern geſchützt iſt, wenn keinem ſeiner Bürger Haus und Acker, Weib und Kinder mit Gewalt entriſſen werden können! denn bey all dieſen Aeuſſerungen der Staatskraft mangelt es ihm nichtsdeſtoweniger am wahren Leben, weil ihm die Seele, d. i., die Idee des Staates nach ihrer Vollſtändigkeit mangelt: es iſt nur ein halbes Leben, weil ſich in ihm die Idee nur in *einigen* Aeuſſerungen, nicht in ihrer *ganzen Verklärung* offenbaret; was aber auch da, wo die öffentliche Sicherheit der höchſte Staatszweck iſt, durchaus unmöglich iſt, weil die Idee des Staates in demſelben noch nicht zum vollen Bewuſstſeyn gekommen. Er iſt daher nur die *Eine* Seite des wahren Staates, oder die Darſtellung der Bedingungen, unter deren Vorausſetzung *allein* der Menſch Menſch zu werden, und, wenn er es geworden, zu verbleiben vermag; er iſt die Darſtellung der aufgehobenen Hinderniſſe (in ſofern ſie gehoben werden können), welche der Menſchwerdung des Menſchen im Wege ſtehen; oder der aufgehobenen Reitze, welche den menſchgewordenen Menſchen wieder zum Abfall bringen könnten. Eben daſſelbe gilt gleicher Maaſsen vom Staate, in welchem die öffentliche Wohlfahrt als *höchſter*

Zweck

Zweck desselben herrscht; denn auch er ist ein ärmlicher Staat, weil er alsdann seine Vollendung erreicht zu haben glaubt, wenn seine Individuen volle Beutel, Küchen und Keller haben, und unangefochten geniessen können. Freylich sahen wir in den letztern Jahren das Ringen einiger jungen Männer, sich aus der bisherigen Verwirrung, in welcher diese Sache verwickelt lag, herauszuarbeiten, und wir erblickten dabey manchen hellen Funken der Wahrheit, welchen die ihnen beywohnende Idee des Staates hervorgerufen hatte. Allein einer Seits sprachen sie mehr aus Ahndung, als einer bewusten Anschauung der Idee, und anderer Seits hatten sie keine Einsicht von dem itzigen Zustande des Menschen, oder wollten darauf keine Rücksicht nehmen; und so konnten sie unmöglich darauf kommen, dass der Staat, wie er itzt seyn kann, nicht nur reine reale Darstellung der Idee des Staates, sondern zugleich eine Darstellung der nothwendigen Vorbereitung seyn müsse, unter deren Voraussetzung allein die Idee des Staates an- und unter den Menschen objektiv werden kann. So wie also die Erstern bloss die negative Seite des Staates, und ihn somit nur als Vorbereitung zur zweyten und positiven Seite mit Ausschluss derselben ergriffen haben; so ergriffen die Letztern die positive Seite desselben mit Ausschluss der negativen; und da wirkliche Staaten, so wie sie sich in ihrem Handeln und Streben offenbaren, sich der negativen Seite fast einzig bewusst sind, und nur manchmal, gleichsam durch ein

 Ohn-

Ohngefähr, ein Vorgefühl der positiven Seite äusseren; so kann es uns gar nicht befremden, warum die Erstern wie Seelen des Staates von ihnen zu ihrer Belebung aufgenommen, und die Letztern wie feindselige und zerstörende Wesen betrachtet wurden; obwohl diese offenbar die höhere und schönere Seite des Staates in Schutz nahmen. Sie ist dieselbe Seite, die man gewöhnlich, zufolge einer groben Unwissenheit, den platonischen Staat nennt, nämlich jenen Staat, welchen Platon in seinen Büchern de republica vorgezeichnet und ausgemahlen hätte. Also Platon hätte, nach der Meinung dieser Menschen, blofs dasjenige am Staate erkannt, was wir die positive Seite desselben nennen, und er hätte somit nichts vom gegenwärtigen Zustande des Menschen gewufst, der die negative Seite des Staates nothwendig macht. Wer dieses behaupten kann, verdient keine Antwort, weil es eine vergebliche Sache ist, gegen denjenigen für den Platon auch nur *Ein* Wort zu verlieren, der mit dem Geiste desselben durchaus unbekannt ist. Um aber auf das Vorige zurückzukommen, so sage ich: der Fehler dieser zwey sich widerstrebenden Partheyen bestehe darinn, dafs sie das, was nun nothwendig verbunden ist, und in diesem Zustande nie getrennt werden kann, gegen die Natur der Sache trennen wollen.

91.

Die Wahrheit ist somit diese, daſs der Staat, um Staat zu seyn, in- und für den gegenwärtigen Zustand des Menschen, die beyden Seiten — die negative und positive — an sich darstellen, oder die wirkliche Darstellung Beyder seyn müsse. Ich nenne aber die erste Seite *negativ*, weil sie etwas negiren — aufheben — oder richtiger, die Darstellung dieses Aufhebens und Aufgehobenseyns seyn muſs; und die andere *positiv*, weil sie etwas setzen, oder vielmehr das Gesetzte an sich darstellen muſs. Jenes Negiren und Aufheben liegt nun ursprünglich nicht in der Idee des Staates, weil ursprünglich und von Gott dasjenige nicht gesetzt ist, was in der Darstellung der Idee als Aufzuhebend und Aufgehoben dargestellt werden soll; denn was als solches dargestellt werden soll, das sind die Relationen, in welche der Mensch durch die Sünde gekommen; und da die Sünde nicht ursprünglich und mit dem Menschen gesetzt ist; so können auch die Relationen nicht ursprünglich und mit dem Menschen, und folglich nicht als ein Aufzuhebendes und Aufgehobenes in- und mit der Idee des Staates gesetzt seyn. Also der Relationen wegen, durch die Sünde des Menschen hervorgebracht, muſs die Idee des Staates in ihrer Darstellung an- und unter den Menschen eine Seite annehmen, die bedingt, und durch das Setzen der Relationen nothwendig geworden ist; denn nun ist ihre Objektivirung un-

möglich, wenn dieſe Relationen nicht aufgehoben werden. Die dem Begriffe nach, erſte Objektivirung der Idee des Staates iſt ſomit das Aufheben und Aufgehobenſeyn der zeitlichen Relationen durch den Abfall des Menſchen entſtanden, womit das Objektivwerden deſſelben, als ein Setzen und Geſetztſeyn der ewigen Verhältniſſe verbunden iſt. Dieſes mag hinreichen, um vorläufig einzuſehen, was nach uns der Staat ſowohl der Idee, als dem Begriffe nach iſt, und ſeyn, und ſomit welche Geſtalt er nach dieſer zweyfachen Betrachtung annehmen müſſe, oder welche Form die wahre Form deſſelben ſey, damit er an- und unter den Menſchen wirklich werde. Nun habe ich noch weiters mich über die negative und poſitive Seite des Staates zu erklären; da ich aber nicht geſonnen bin, noch darüber mein Wort gegeben, hier eine ausführliche und vollkommne Darſtellung dieſes wichtigen Gegenſtandes zu liefern; ſo will ich Beydes, ſoviel es hieher gehört, ſammt dem letzten Grunde, worauf ſie ruhen, in kurzen Sätzen oder Aphorismen vortragen.

Aphorismen über das Weſen des Staats.

92.

1. Der Staat der Idee nach betrachtet, iſt das Setzen und Geſetztſeyn der abſoluten Verhältniſſe Got-

Gottes zum Menschen, und dem Universum überhaupt, so wie des Menschen und des Universums zu Gott, und dieser zwey zu einander.

2. Der reale Staat ist nur die Eine Seite des Staates der Idee nach, nämlich das *Gesetztseyn* jener ewigen Verhältnisse, betrachtet in der Geschiedenheit vom *Setzen* derselben; so wie der ideale Staat jenes *Setzen* ist in der Geschiedenheit vom Gesetztseyn, woraus die Einheit und die Differenz Beyder erkennbar ist. Sie können auch als die zwey Seiten des Staates der Idee nach betrachtet werden.

3. Durch den Abfall des Menschen von Gott hat *für ihn* der Staat der Idee nach als Setzen und Gesetztseyn der absoluten Verhältnisse durch Gott aufgehört; denn

4. Der Mensch hat sich durch das Absehen von Gott in empirisch zeitliche und räumliche Verhältnisse mit der Natur und andern Menschen gesetzt, wodurch das ewige Verhältniss durch Gottes Setzen gesetzt, wenn schon an- und für sich *nicht*, doch für den Menschen aufgehoben wurde, weil es von ihm nicht mehr erkannt ist.

5. So wie der Abfall das absolute Verhältniss in der angegebenen Bedeutung aufhob; so brachten die neuen Relationen einen andern Menschen sowohl dem Leibe, als dem Geiste nach, hervor; d. h., durch die Sünde ist der ursprüngliche Mensch zernichtet, und ein Anderer, dem Ersten ganz entgegengesetzter, gesetzt worden.

 6. Es

6. Es kann somit an dem Menschen, und durch den Menschen der Staat nach seiner Idee niemal hervortreten; so lange der Mensch im Abfalle von Gott begriffen ist.

7. Soll nun also dieser ewige Staat Gottes auch nur an Einer Seite des Menschen eintreten, und offenbar werden können; so müssen jene Relationen durch die Sünde entstanden, oder vielmehr ihre Produkte an dieser Einen Seite aufgehoben, und die der anderen Seite so gemildert und geschwächt werden, daſs sie und ihre Produkte dem Aufheben, oder der Umschaffung der Produkte der ersten Seite nicht mehr im Wege stehen.

8. Der aus lauter durch die Sünde des Menschen entstandenen Relationen erzeugte Leib desselben (leiblicher Organismus), kann vom Menschen in diesem Leben nicht umgeschaffen, und an seine Stelle ein dem ewigen Verhältnisse gleicher gesetzt werden.

9. Eben so wenig vermag eine Entstehungsart des leiblichen Organismus, gleich dem Entstehen desselben im ewigen Staate Gottes, an die Stelle der Entstehungsweise, oder der Zeugung des leiblichen Organismus, wie sie itzt geschieht, einzutreten.

10. Auf gleiche Weise kann auch das durch den Abfall entstandene Verhältniſs des Leibes zur Natur, und den Menschen, und so auch der schädliche Einfluſs Beyder auf ihn nicht durchaus aufgehoben werden.

11. An

11. An dieser Seite des Menschen kann somit weder der Abfall aufgehoben, noch das ewige Verhältniss in dieser Zeit — in dem Erdeleben — hergestellt werden.

12. Dagegen kann der durch die neue Relationen entstandene geistige Organismus schon in diesem Leben aufgehoben, oder vielmehr durch die Vernunft umgeschaffen, und somit das Verhältniss von Gott ewig gesetzt, auch in dieser Zeit obwohl nicht auf zeitliche Weise gesetzt werden.

13. Diese neue Schöpfung des geistigen Organismus durch die Vernunft, die nichts anderes als die Beseelung desselben durch die Vernunft ist, setzt aber doch das Seyn dieses geistigen Organismus voraus; denn was gar nicht ist, kann nicht umgeschaffen werden.

14. Das Werden und Seyn des geistigen Organismus setzt eben so nothwendig das Seyn des leiblichen Organismus voraus, wie er itzt aus und unter Relationen entstehet; denn jener ist auf diesen, wie auf seine Basis aufgetragen.

15. Es entwickelt sich darum erst, oder kann sich erst entwickeln der geistige aus dem leiblichen Organismus nach Art und Weise, wie wir weiter oben sagten.

16. Da aber, wie gesagt, die Entwickelung des geistigen Organismus von dem leiblichen, und der Entwickelung und Vollkommenheit desselben abhängt; so ist diese letztere eben sowohl Aufgabe

der

der Vernunft für den Menſchen, wie es die erſtere für denſelben iſt.

17. Die Entwickelung des Erſten — des geiſtigen Organismus — iſt aber deſswegen Aufgabe für den Menſchen, weil die Umſchaffung des geiſtigen Organismus, oder die Beſeelung deſſelben durch die Vernunſt, die erſte und einzige Aufgabe für den Menſchen iſt; d. h., die Wiederherſtellung des ewigen Verhältniſſes zu Gott und den Menſchen, dem Geiſte, oder der Erkenntniſs und dem Willen nach, iſt die erſte und einzige Aufgabe des gefallenen Menſchen.

18. In dieſer Aufgabe iſt nun die Aufgabe der Errichtung des Staates für denſelben enthalten, oder ſie iſt vielmehr dieſe Aufgabe ſelbſt; denn die Wiederherſtellung des ewigen Verhältniſſes iſt die Wiederherſtellung des Staates nach ſeiner Idee betrachtet.

19. Da aber dieſes ewige Verhältniſs nicht nach ſeiner Totalität hergeſtellt werden kann, ſondern nur nach Einer Seite, nach der Seite des geiſtigen Organismus; ſo kann auch der Staat, welcher Aufgabe des gefallenen Menſchen iſt, nur eine einſeitige Nachbildung des ewigen Staates in der Zeit ſeyn.

20. Indeſſen muſs er nichtsdeſtoweniger *Alles* ſeyn, was er in dieſer Beziehung ſeyn kann, und er muſs es *auf die beſte und vollkommneſte Weiſe* ſeyn; er kann aber, und er muſs deſswegen, weil er kann, ſeyn ein Aufheben und Aufgehobenſeyn aller ſchädlichen Einflüſſe und Wirkungen, welche aus jenen Verhältniſſen des Menſchen zur Natur, und den

den übrigen Menschen entstehen, in welche er durch die Sünde gerathen ist, und die entweder die Entstehung des leiblichen Organismus hindern, oder seiner Entwickelung im Wege stehen, oder denselben gar zerstören, (*wohlgemerkt*, in sofern es solche Verhältnisse, oder schädliche Einflüsse und Wirkungen sind, die entweder gar aufgehoben, was seltener ist, oder doch beschränkt, geschwächt und gemilderet werden können).

21. Der Staat muſs aber deſswegen diese wirkliche Darstellung des Aufhebens und Aufgehobenseyns seyn, theils um durch diese Beschränkung und Milderung auch das ewige Verhältniſs des Menschen dem Leibe nach, soviel als möglich, darzustellen, (denn es wird doch durch diese Milderung auf jenes ewige und ursprüngliche Verhältniſs hingedeutet, und es wird damit gezeigt, was war, und seyn soll); theils um den geistigen Organismus möglich zu machen, und gleichsam einzuleiten, weil dieser nur auf dem leiblichen als seiner Basis aufgetragen werden, und in ihm allein die Vernunft sich äussern kann.

22. Die Sache so betrachtet, kann und muſs der Staat 1. alles aufheben, was die Entstehung, Entwickelung und Erhaltung des *leiblichen* Organismus hindert, unmöglich macht, oder denselben gar zerstört, wie auch, was demselben gefährlich werden kann. 2. Der Staat kann und muſs alles setzen, was die Entstehung, Entwickelung und Erhaltung desselben Organismus begünstiget und beförderet.

23. Der Staat kann und muſs alles aufheben, was die Entſtehung, Entwickelung und Erhaltung des *geiſtigen* Organismus hindert, unmöglich macht oder denſelben zerſtöret, oder auch nur bedrohet. 2. Der Staat kann und muſs alles ſetzen, was die Entſtehung, Entwickelung und Erhaltung deſſelben Oganismus begünſtiget, oder beförderet.

24. Der Staat, um wahrhaft Staat zu ſeyn, muſs Beydes als wirklich an ſich darſtellen; d. h., er iſt Beydes ſelbſt nothwendig, nämlich das Aufheben und Aufgehobenſeyn der Hinderniſſe beyder Organismen, und das Setzen und Geſetztſeyn aller nothwendigen und vortheilhaften Bedingungen, unter deren Vorausſetzung dieſe Organismen entſtehen, entwickelt und erhalten werden können.

25. Dieſe Seite des Staates iſt die negative Seite deſſelben. Ich nenne ſie aber deſswegen negativ, weil ſie, bezogen auf die andere Seite des Staates, ſelbſt durch Setzen und Geſetztſeyn eines Realen doch nur dasjenige negirt und aufhebt, was negirt und hinweggeſchaft werden muſs, damit das wahrhaft Reale, d. i., die Vernunft, das Göttliche, das Erkennen und Wollen deſſelben, im Menſchen eintreten möge.

26. An- und für ſich betrachtet, iſt dieſe Seite ſelbſt eine negative und poſitive Seite zugleich, weil ſie einer Seits etwas negirt und aufhebt, und anderer Seits etwas affirmirt und ſetzt; denn ſie hebt die Hinderniſſe beyder Organismen auf, und ſetzt dadurch ein Anderes, was ſie begünſtiget.

27. Die positive, aber auch höhere Seite des Staates ist jene, wodurch er die wirkliche Darstellung der ewigen Verhältnisse ist. Er kann aber diese wirkliche Darstellung nur seyn, und ist sie nur durch die Darstellung der in sich aufgenommenen, und an sich offenbar gewordenen Religion. Sie offenbaret sich aber nicht nur an- und für sich selbst, sondern auch an- und durch die negative Seite; denn sie verhält sich zu derselben, wie die Seele zum Leibe, und sie ist darum das belebende Princip für den Staat, auch nach seiner negativen Seite betrachtet; d. h., der Staat, um Staat zu seyn, muss selbst erkennen, und dieses Erkennen an sich offenbar werden lassen, dass seine negative Seite nur Vorbereitung, und die positive Seite seine Vollendung sey.

28. An der positiven Seite des Staates treten mit der Religion zugleich Wissenschaften, und Künste, und Philosophie hervor, oder es ist wenigstens damit ihre Möglichkeit gesetzt. Wo aber dieses wirklich eintritt, da ist die vollkommneste Repräsentation der ewigen Verhältnisse, am Staate in der Zeit, obwohl auf keine empirisch zeitliche Weise erreicht, soweit sie nämlich erreichbar ist.

29. Die Religion ist somit Anfangs- und Endpunkt, Wurzel und Blüthe des Staates, und es kann kein Staat ohne Religion entstehen, ohne Religion seyn, und ohne Religion fortdauren.

30. Doch wir wollen dieses noch durch einige Sätze zu verdeutlichen suchen. Damit die Entstehung

hung des Staates auch nur möglich ſey, muſs allererſt erkannt ſeyn, *was* der Menſch, ſowohl nach ſeinem leiblichen, als geiſtigen Organismus betrachtet, und *warum* er dieſes iſt, was er iſt; ferners, *wie* er es geworden, und *daſs*, und *wie* er dieſes aufheben, und zu ſeinem urſprünglichen Verhältniſs zurückkehren könne, und müſſe. Dieſes Erkennen, und das damit verbundene Wollen, iſt nun die Religion ſelbſt, und ſo iſt ſie das *Principium cognoſcendi* des Staates.

31. Eben ſo iſt ſie auch das Principium eſſendi deſſelben, weil nur ſie die Anſchauung der Idee des Staates gewährt, oder vielmehr dieſe Anſchauung ſelbſt, und ſo das Weſen, oder das Princip des Weſens des Staates iſt.

32. Sie iſt endlich das Principium exiſtendi deſſelben; denn ſie, als Vernunft, ſpricht aus, der Menſch müſſe jene empiriſch zeitliche und räumliche Relationen aufheben, die aufgehoben werden können, und die ewige herſtellen.

33. Wo die Religion dieſes Princip nicht iſt, kann unmöglich ein Staat entſtehen, ſeyn, und fortdauren. Und hätte doch Etwas, d. h., eine Mehrheit von Menſchen, ſogar eine überaus groſse derſelben, die Auſſenſeite eines Staates an ſich genommen; ſo iſt es doch nur ein Schattenbild deſſelben, entſtanden aus körperlichen oder geiſtigen Bedürfniſſen, wie ſolche Scheinbilder des Staates unter Inſekten und Thieren angetroffen werden.

34. Solche Scheinbilder des Staates treffen wir unter den Wilden aller Welttheile an; und ſie mögen wohl auch unter den Wilden der Vorzeit in Aſien, Afrika und Europa gewöhnlich geweſen ſeyn.

35. Läſst es ſich nun auch aus der Geſchichte erweiſen, daſs dieſe Scheinbilder ohne Religion entſtanden; ſo iſt deſswegen nicht dargethan, es ſeyen Staaten ohne Religion entſtanden.

36. Dagegen ſteht die ganze Geſchichte der alten Welt als unverwerflicher Zeuge da, daſs alle Staaten des Orients und Occidents, des Nordens und des Südens, und namentlich die Urſtaaten, d. i., diejenigen, aus- und nach welchen ſich andere bildeten, von der Religion erzeugt, belebt und zur Vollendung gebracht wurden.

37. Solche Staaten bietet uns Aſien am Indiſchen, Chineſiſchen, Babyloniſchen, Aſſyriſchen und Perſiſchen Reiche dar; ferners am Jüdiſchen, und am Staate des groſsen Lamas, Afrika am Reiche der Aegyptier, Europa an den Griechen und Römern. Alle ſind von der Religion ganz durchdrungen, und ſie nahmen darum auch verſchiedene Formen und Auſſenſeiten an, wie die Religionen dieſer Völker verſchiedene Formen hatten. Aber alle durchaus waren religiös, d. h., aus Religion gebohren, durch Religion erzogen und vollendet.

38. Eben daſſelbe Schauſpiel gewährt uns die Geſchichte der neuen Welt. Da das Chriſtenthum im römiſchen Reiche, das ganz aus dem Heyden-

thume herausgebildet, und von demselben durchdrungen war, sein Entstehen hatte, darinn sich verbreitete, und da feste Wurzeln fasste; und da somit dieser gebildete Staat schon wirklich existirte: so konnte durch das Christenthum hier nicht der Staat selbst erschaffen, sondern nur umgeschaffen werden, und zwar dadurch, dass durch das Christenthum das Heydenthum gleichsam aus dem römischen Staate heraus, und es selbst dafür hineingebildet wurde.

39. Dieses geschah durch Constantin den Grossen; und es ist unläugbar, dass das römisch-heydnische Kayserthum, auch seiner äusseren Form und Gestalt nach, von dem römisch-christlichen Kayserthum ganz verschieden gewesen.

40. Alle in der Folge durch die Völkerwanderungen, oder wie immer entstandene Reiche in Europa tragen ebendasselbe Princip der Entstehung und Ausbildung unverkennbar an sich.

41. Neben dem Christenthume erhob sich im siebenten Jahrhundert der Muhammedamismus, welcher als Religion in Arabien seine erste Sprossen getrieben hatte. Durch ihn hat sich das Kalipkat der Saracenen gebildet, das seine Zweige in alle damals bekannte drey Welttheile verbreitete, und nachmals unter dem Namen: türkisches Reich, oder das Reich des Grossultans: bekannt wurde. Seine Aussenseite trägt unverkennbar die Charaktere der muhammedanischen Religion an sich, eben weil es ganz von derselben durchdrungen ist.

42. Auch die Bildung der Staaten in den letztern Zeiten, gieng von der Religion, als dem Princip ihrer Entſtehung aus; und der nicht davon ausgieng, iſt wie ein Kartenhaus zuſammengeſtürzt; denn ohne Grund vermag kein Gebäu zu beſtehen.

43. Zwar wagten es einige, die Auſſenſeite des Staates und ſeine Geſtalt, durch eine beſondere Religionsform hervorgebracht, zu ändern, und an ihr den religiöſen Anſtrich zu verlöſchen. Allein damit iſt 1. das Princip der Entſtehung und Erhaltung des Staates nicht aufgehoben; und ſo der Staat ſeinem Weſen nach nicht umgeſchaffen worden. 2. Dieſe Aenderung hat nicht die Religion und das Weſentliche derſelben, ſondern nur Nebendinge betroffen. Freylich mögen dabey die Wortführer manchmal mehr beabſichtiget haben, als nur das, was ausgeführt wurde.

44. Das Reſultat davon iſt, daſs die Geſchichte der alten und neuen Welt unverwerflich beurkunde durch das, was geſchehen iſt, dasjenige, was nach der Philoſophie geſchehen muſs, damit der Staat in Wahrheit Staat ſey; und daſs ſomit eben dieſelbe Geſchichte beurkunde, der Staat wäre nach der durchgängigen Anſicht aller gröſsern und kleinern Völkerſchaften, und vorzüglich derjenigen, durch deren Weisheit und höhere Einſichten ſie entſtanden, 1. nicht nur das Aufheben und Aufgehobenſeyn aller Hinderniſſe (ſoviel ſie aufgehoben werden können), und das Setzen und Geſetztſeyn aller nothwendigen und vortheilhaften Bedingniſſe des

leiblichen und geiſtigen Organismus *ohne Bewuſst-ſeyn eines Höhern, wozu es Vorbereitung iſt*, und 2. nicht nur eben daſſelbe Aufheben und Aufgehobenſeyn, Setzen und Geſetztſeyn aus dem Bewuſstſeyn eines Höhern hervorgegangen, und mit demſelben verbunden, *ohne dieſes Höhere an ſich ſelbſt* darzuſtellen, ſondern 3. mit den beyden genannten zugleich die Darſtellung dieſes in ſich ſelbſt aufgenommenen Höheren; denn dieſes wird ſogar durch die religiöſe Auſſenſeite der vorher genannten Staaten dokumentirt.

45. Mit dieſer Thaterklärung der Völker aller Zeiten ſtimmt nun die Vernunft durchaus ein; denn dasjenige, was wir Vorbereitung, oder die negative Seite des Staates nennen, hat an- und für ſich betrachtet, mit Ausſchluſs deſſen, wozu es gehört, gar keinen, oder einen überaus geringen Werth, weil es ſo ein bloſs Zeitliches, und durchaus Vergängliches iſt, und bey dieſer Anſicht bleibt es ein unauflösliches Problem, ob es wohl auch der Mühe werth ſey, Eines bloſs Zeitlichen wegen ſolche Verbindlichkeiten einzugehen, und ſich deſshalben ſo viel Unangenehmes und Beſchwerliches gefallen zu laſſen, was ſowohl die Führer des Staates, als die Unterthanen deſſelben ſich gefallen laſſen müſſen. Wenigſtens verdient ein ſolcher Verein, wenn er auch der Verein eines groſsen und mächtigen Volkes wäre, den Namen Staat nicht, weil in ihm nicht einmal das Erkennen desjenigen iſt,

was

was in Wahrheit Staat ist, und dessen Vorbereitung er wenigstens seyn sollte.

46. Dasselbe bleibt noch sogar für jenen Fall wahr, wo die Vereinigung der Menschen mit dem Bewusstseyn, und der Absicht eines Höhern geschieht, und wo somit die Vereinigung in Wahrheit eine Vorbereitung zum Höhern ist, wenn nicht vermittelst des Vereins zugleich die Darstellung dieses Höhern, d. i., der Religion, an den Vereinigten bewirkt wird: Ich will sagen, der Verein, auch aus- und mit der Absicht geschlossen, ein Höheres vorzubereiten, verdient den Namen des Staates nicht, (wenn wir ihn auch nur nach der Geschichte der ältesten Staaten beurtheilen), wenn er nicht zugleich an- und durch sich die Religion darstellt.

47. Indessen ist hier noch ein dunkeler Punkt, der von uns noch weiter beleuchtet werden muss, um dasjenige zu berichtigen, was wir bisher von der Aufnahme und Darstellung der Religion im Staate sagten.

48. Dieser dunkele Punkt ist die Religion selbst als Princip und Endpunkt des Staates, und die Dunkelheit liegt, zufolge der von uns bisher ausgesprochenen Behauptung, auf den drey folgenden Fragen, die dadurch nothwendig herbeygeführt wurden: 1. was man unter Religion überhaupt, und insbesondere unter der Staatsreligion, d. i., unter der Religion, welche der Staat in sich aufnehmen, und an sich darstellen muss, zu verstehen habe? 2. Wie er die in sich aufgenommene Religion an sich dar-

ſtellen — offenbaren — könne und müſſe, ohne darum in eine beſtimmte Kirche zu übergehen? 3. Wie die Kirche deſswegen doch vom Staate verſchieden ſeyn, und als verſchieden im Staate, und umgekehrt, der Staat in der Kirche exiſtiren könne und müſſe?

49. Auf die erſte Frage, nach ihrem erſten Theile betrachtet, iſt zwar ſchon im Vorhergehenden geantwortet, und es kann auch bey einer geringen Aufmerkſamkeit gar leicht eingeſehen werden, was Religion *überhaupt* ſey, und was ich darunter verſtanden wiſſen wolle. Indeſſen hat es ſeinen guten Grund, hier dieſelbe Antwort abermal, und noch deutlicher und beſtimmter wieder zu geben.

50. Ich verſtehe alſo unter Religion, nach ihrer Vollſtändigkeit, die Anſchauung des Bandes, und das Band ſelbſt, wodurch Gott mit dem Menſchen und dem ganzen Univerſum, und jener und dieſes mit Gott verbunden, und insbeſondere die Anſchauung des Bandes, wodurch der abgefallene Menſch wieder an Gott *zurückgebunden* iſt (daher *religio*). Es werden aber zugleich unter der Religion, als Anſchauung, die Gefühle der Hochachtung und Liebe, der Dankbarkeit und Demuth, der Ergebenheit und des Gehorſames etc. verſtanden, weil ſie nothwendig mit dieſer Anſchauung verbunden, oder beſſer, dieſe Anſchauung ſelbſt ſind. Dieſes will ich alſo unter Religion verſtanden wiſſen.

51. Aus dieſer Beſtimmung der Religion leuchtet es von ſich ſelbſt ein, daſs mit der Anſchauung

des

des Bandes, wodurch der gefallene Menſch wieder an Gott zurückgebunden wird, zugleich der Abfall und alle ſchlimme Folgen deſſelben erkannt werden.

52. Aus dieſem Grunde iſt die Religion, in ihrer Vollſtändigkeit betrachtet, das Erkennen der ewigen Verhältniſſe Gottes zum Menſchen, und des Menſchen zu Gott, und zugleich der zeitlichen Relationen, in welche der Menſch durch die Sünde gerathen; ferners das gewiſſe Erkennen, wie Gott jenes ewige Verhältniſs durch die Sünde abgebrochen, wieder hergeſtellt habe, und noch immer herſtelle.

53. Um aber dieſe genaue Beſtimmung der Religion noch mehr anſchaulich zu machen, trenne ich ſie in ihre Theile, um ſie durch die Trennung noch begreiflicher und ſichtbarlicher zu machen. Die Religion iſt alſo 1. Anſchauung Gottes, und der ewigen Verhältniſſe deſſelben zum Menſchen, und des Menſchen zu Gott, und den übrigen Menſchen. 2. Gewiſſes Erkennen des Abfalls von Gott, mit jener Anſchauung nothwendig verbunden. 3. Gewiſſes Erkennen, *daſs* der Abfall von Gott, von eben demſelben aufgehoben ſey. 4. Gewiſſes Erkennen, *wie* dieſer Abfall aufgehoben ſey. 5. Gewiſſes Erkennen, daſs die Erlöſung des Menſchen von der Sünde vom Menſchen ſelbſt vorbereitet und eingeleitet werden müſſe durch Errichtung des Staates. 6. Gewiſſes Erkennen, daſs der Staat das Aufheben und Aufgehobenſeyn der Hinderniſſe, und das

Setzen und Gesetztseyn der nothwendigen Bedingnisse des leiblichen und geistigen Organismus, und dabey die wirkliche Darstellung der in sich aufgenommenen Religion seyn müsse.

54. Aus dieser vollständigen Aufzählung der Theile, oder der partiellen Begriffe, in jenem Einen Begriffe der Religion enthalten, folgt es offenbar, dass das *Wie* des Aufhebens der Hindernisse, und das Wie des Setzens der nothwendigen Bedingungen des leiblichen und geistigen Organismus, nicht zur Religion gehöre. Dieses ist dem Staate selbst überlassen.

55. Dieses *Wie* ist aber deswegen dem Menschen überlassen, weil einerseits die Bestimmung desselben vom Orte, der Zeit, den besonderen Umständen, der Verschiedenheit der Lage, der Climaten u. s. w. abhängt, und andererseits dasselbe nur ein Zeitliches ist, was einem Zeitlichen entgegengesetzt wird.

56. Der Staat kann deswegen, nach dem *Wie* seiner negativen Seite betrachtet, für eine Schöpfung der Menschen angesehen werden, obwohl das Princip der Erkennbarkeit, des Wesens und Existirens des Staates, nach dem Vorhergehenden, durchaus göttlich ist.

57. Diese Schöpfung der Menschen wird aber doch zu einem wahren Kunstwerk, wenn sich das Ewige, d. i., die Religion, mit der negativen Seite des Staates vermählt, und so auch an der zeitlichen Seite desselben das Ewige sichtbarlich wird.

58. Da-

58. Dagegen gehören alle Theilbegriffe, oben in der Zergliederung der vollständigen Bestimmung der Religion angegeben, zur Staatsreligion, oder zur Religion, die der Staat in sich aufnehmen und darstellen muss, nur einen ausgenommen, wovon wir weiter unten sprechen werden. Daher muss die Religion des Staates seyn: 1. Anschauung Gottes und der ewigen Verhältnisse desselben zum Menschen, und des Menschen zu Gott. 2. Gewisses Erkennen des Abfalls der Menschen von Gott, mit jener Anschauung nothwendig verbunden. 3. Gewisses Erkennen, dass der Abfall des Menschen von Gott, von eben demselben aufgehoben werde. 4. Gewisses Erkennen, dass die Erlösung des Menschen durch Gott vorbereitet und eingeleitet werden müsse, durch Errichtung des Staates. 5. Gewisses Erkennen, dass der Staat das Aufheben und Aufgehobenseyn der Hindernisse, und das Setzen und Gesetztseyn der nothwendigen Bedingungen des leiblichen und geistigen Organismus, und die Darstellung der in sich aufgenommenen Religion sey.

59. Diese Staatsreligion ist eben darum auch nothwendig die Religion aller Individuen zum Staate gehörig, und es kann niemand als Mitglied desselben ohne diese Religion im Staate existiren, so wenig, als der Staat ohne dieselbe seyn kann; denn jedes Mitglied ist ein Organ des gesammten Staatsorganismus, und muss als solches wieder an sich den ganzen Organismus reflektiren, (das Princip der nothwendigen Intoleranz des Staates).

 60. Aus

60. Aus diesem Grunde kann in demselben kein Gottesläugner, und keiner, der das ewige Verhältniss Gottes zum Menschen, und des Menschen zu Gott, und den übrigen Menschen, oder die Nothwendigkeit der Wiederherstellung des abgebrochenen Verhältnisses läugnet, im Staate, und vom Staate geduldet werden.

61. Der Staat kann es aber desswegen nicht geduldten, weil er nie sein Wesen aufgeben kann, ohne sich selbst zu zerstören. Nun ist aber der Staat, seinem Wesen nach, die Darstellung, nicht nur der Vorbereitung zur Aufnahme der Religion, sondern dieser Religion selbst, (Grund der nothwendigen Intoleranz des Staates).

62. Es wird also allen Individuen des Staates vom Staate, und zwar mit Recht, das gleiche Gefühl Gottes, und der ewigen Verhältnisse, das gleiche Gefühl des Abfalls, und der nothwendigen Wiederherstellung jener ewigen Verhältnisse angemuthet, weil dieses Gefühl in jedem Menschen auch bey dem leisesten Anregen erwacht, ohne dieses Gefühl der Mensch nicht Mensch ist, und so auch kein Staatsglied zu seyn vermag.

63. Das *Wie* der Erlösung des gefallenen Menschen durch Gott, oder jene Seite der Religion, wodurch sie ausspricht, wie durch Gott der gefallene Mensch schon in diesem Leben, seinem geistigen Organismus nach, wieder an Gott zurückgebunden, und wie er auch dieses, seinem leiblichen Organismus nach, nach diesem Erdeleben werden werde, gehört

nicht

nicht mehr zur Religion des Staates, und kann nicht mehr dazu gehören, (Princip des Proteſtantismus in der *allgemeinſten* Bedeutung, und der Toleranz des Staates).

64. Hier iſt ſomit der Grund geoffenbaret, warum oben bey der Aufzählung der Theilbegriffe der Staatsreligion, Ein Theilbegriff der vollſtändigen Beſtimmung der Religion übergangen und ausgelaſſen wurde, nämlich dieſer Theilbegriff der Religion, als eines gewiſſen Erkennens, wie der Abfall des Menſchen von Gott aufgehoben, und das abgebrochene Verhältniſs wieder hergeſtellt ſey.

65. Es kann aber dieſes *Wie* der Erlöſung des gefallenen Menſchen durch Gott, deſswegen nicht zur Staatsreligion gehören, weil das Gefühl dieſes *Wie*, nicht wie jenes der Nothwendigkeit der Erlöſung, dem Menſchen ſo nahe, und gleichſam auf einem andern Wege liegt, eben daſſelbe Gefühl auf eine ganz andere Art geweckt werden kann, und muſs, und ſo kein gleiches Gefühl, und keine gleiche Anſicht jedem Menſchen, und darum auch jedem Individuum vom Staate mit Recht angemuthet werden kann. (Der letzte Grund des Proteſtantismus in einer jeden beſondern Religion, oder Religionsform, und der im Staate nothwendigen Toleranz.)

66. Indeſſen iſt es wohl möglich, daſs Staaten entweder in ihrem Entſtehen mit der Staatsreligion, oder in ihrer Ausbildung und in ihrer Fortdauer in die Staatsreligion, und ſomit in ſich ſelbſt eine beſtimmte Anſicht über das Wie der Erlöſung aufnehmen, und

ſo

so zur Staatsreligion machen; denn es ist ja gar wohl möglich, dass Staaten auch schon nach einer langen Existenz noch nicht zum vollen Bewusstseyn ihrer selbst gekommen, und sich nicht durchaus erkannt haben, als das, was sie an- und für sich sind, an- und für sich seyn müssen.

67. Was wir hier als möglich ausgesprochen haben, zeigt uns die Geschichte aller Zeiten als wirklich. Die Urstaaten, und die aus den Urstaaten entstandene, so wie die in der Folge durch- und aus dem Christenthume gebildete Staaten, haben auch das Wie der Erlösung in die Staatsreligion und damit in sich selbst aufgenommen. Etwas, was sich unwiderleglich aus der Geschichte des Jüdischen, Indischen, Aegyptischen, Persischen, Muhammedanischen und aller christlichen Staaten früherer Zeiten erweisen läſst.

68. Diese Geschichte stehet aber nicht gegen uns, sondern vielmehr für uns; denn sie beweiset nicht mehr, als dass diese Staaten gerade dadurch einen Stoff in sich aufgenommen haben, der früher oder später eine Umänderung der Staatsreligion, und so des Staates selbst herbeyführen musste: was denn eben dieselbe Geschichte, als wirklich geschehen, durch die entstandene Trennungen über das Wie der Erlösung, und durch die Dultung der getrennten Partheyen beurkundet.

69. Der Staat ist also, nach seinem *Wesen* betrachtet, d. h., als das, was er nothwendig ist, weder bramanisch, noch jüdisch, noch muhammedanisch,

nisch, noch christlich u. s. w. und um so weniger, katholisch, evangelisch, oder reformirt; er ist, seiner Religion nach, das Gemeinsame aller, und was er darüber ist, ist er nur zufällig.

70. Nur im Vorbeygehen sey es gesagt (denn eigentlich hieher gehört es nicht), daſs alle Differenz zwischen den verschiedenen Religionsformen in der Welt, der Jüdischen, Indischen, Persischen, Heydnischen, Christlichen, Muhammedanischen etc. und dann wieder die Differenzen in einer jeden besondern, z. B. der Christlichen, eine Differenz über das *Wie* der Erlösung sey, oder doch sehr leicht darauf zurückgeführt werden könne. Jene erstere beziehet sich darauf, durch *wen* die Erlösung vollendet sey, oder werden solle, ob durch die Brama, Ormutz, Christus oder Muhammed, oder durch den Messias, den die Juden erwarten; die zweyte darauf, wie durch Christus die Erlösung geschehen. Man erinnere sich bey den letztern bloſs an den bekannten Ablaſsstreit, mit dem die öffentliche Trennung in der christlichen Welt des Abendlandes begonnen hatte.

71. Durch diese Zusammenstellung sollen aber deſswegen diese verschiedene Religionsformen einander nicht gleichgestellt, oder darauf hingedeutet seyn, als wäre es gleichgültig, hier oder dort zu stehen, wie manche dafürhalten, die eine Religionsform der andern gleich setzen. Es giebt nur eine Religionsform, die die vollkommneste, und eben darum wahrhaft göttlich ist, weil sich in ihr

Gott

Gott nach ſeiner ganzen Fülle geoffenbaret hat. Dieſe Religionsform iſt das Chriſtenthum, die Einheit des Judenthums und des Heydenthums (Beydes in ſeiner beſſern Bedeutung genommen); denn nach dem Völkerlehrer hat Chriſtus die Scheidewand zwiſchen jenem und dieſem niedergeriſſen, und dadurch Beydes zu Einem verbunden. Das Eine durch das Andere ausgelöſcht, als das, was es an- und für ſich war, iſt die Religion in ihrer wahrhaft göttlichen Geſtalt hervorgetreten, und in ihr eben ſo, wie an Chriſtus, Gott nach ſeiner ganzen Fülle, und auf ewige Weiſe offenbar geworden.

72. Die zweyte Frage lautet ſo: *wie der Staat die in ſich aufgenommene Religion an ſich darſtellen könne, und müſſe, ohne deſswegen in eine Kirche zu übergehen?* Darauf antworte ich nun, daſs der Staat ſeine Religion auf eine vorzügliche Weiſe an der *öffentlichen* Erziehung, die nicht nur als Etwas, bloſs vom Staate Angeordnetes, betrachtet werden darf, ſondern vielmehr die Sache ſelbſt, und Eine Seite des Staates iſt, (denn der Staat läſst die Menſchen nicht erziehen, ſondern erziehet ſie ſelbſt), offenbaren könne und müſſe.

73. Es gehört darum dem Staate an, bey der Erziehung, ſobald als möglich, den religiöſen Unterricht eintreten zu laſſen, und ihn als den erſten und wichtigſten zu betreiben; wobey es nicht fehlen kann, daſs am Ende bey allen Individuen des Staates die Religion deſſelben in das öffentliche Leben

ben eintrete, und in allen Gesinnungen und Handlungen der Staatsbürger sich offenbare.

74. Eben derselbe Geist der Religion kann und muss sich äusseren in allen Anstalten, Verordnungen und Gesetzen, welche sich auf die Entstehung, Entwickelung und Erhaltung des leiblichen Organismus beziehen; und er kann und muss sich äusseren, einerseits durch Milde und Schonung, im Entwurfe der Anstalten, verbunden mit einer unerschütterlichen Standhaftigkeit in der Ausführung derselben, und andererseits durch den Heroismus und die Aufopferung des Besondern für das Allgemeine, durch die Hingabe der Bequemlichkeiten und die Besiegung aller Schwierigkeiten, die sich der Ausführung desjenigen in Weg legen, was der Staat aus guten Gründen beabsichtiget.

75. Diese Offenbarung der Staatsreligion geschieht aber am- und im Staate ins Besondere 1. durch die polizeyliche Verordnungen und Vollziehung derselben gegen die öffentliche Unsittlichkeit, wodurch die Entstehung, Entwickelung und Erhaltung des leiblichen Organismus nicht nur bedrohet, sondern wirklich angegriffen wird. Ich verstehe darunter die widernatürliche und ungebundene Wollust, den Missbrauch der Zeugungsorgane mit allen seinen schrecklichen und verheerenden Folgen. Wo im Staate über diesen Gegenstand Nachsicht und Leichtsinn in der Vollziehung der dagegen bestehenden Gesetze herrscht, da ist die Staatsreligion verschwun-

schwunden. Im entgegengesetzten Falle offenbaret sie sich.

76. 2. Durch die Achtung und Handhabung der Heiligkeit der Ehen. Die Ehe ist an- und für sich von der höchsten Bedeutung, weil sie die Grundlage der Entstehung und Entwickelung der Menschen ist, und sie kann darum nie zu hoch im Staate angeschlagen werden. Mag sie auch erst durch den Abfall des Menschen von Gott, das nach einer Seite geworden seyn, was sie wirklich ist, oder nur umgeänderet; für itzt ist sie das Einzige, wodurch Menschen ihrem leiblichen Organismus nach werden. Sie ist zugleich die Beschränkung der wilden Ausgelassenheit, und der mit öffentlicher Schande belegten Unzucht. In ihr hat die grenzenlose, und sonst alle Dämme durchbrechende Lustsucht ihr Beet gefunden. Sie verdient darum schon aus dieser Ansicht die höchste Achtung, obwohl sie noch eine höhere Seite hat, und diese kann dem Staate nur durch Religion offenbar werden. Hat nun im Staate die Achtung für die Ehe aufgehört, dann ist an ihm die Religion verschwunden, und er näheret sich seinem Grabe.

77. 3. Durch eine strenge Justizpflege. Strenge Rechtspflege ist Eine der schönsten Offenbarungen der Staatsreligion; so wie die gegenseitige Gerechtigkeitsliebe der Staatsbürger die Staatsreligion ins öffentliche Leben einführt. Dagegen ist Ungerechtigkeit, oder auch nur vernachlässigte und aufgeschobene Rechtspflege der unfehlbare Beweis der dahinschwindenden

Staats-

Staatsreligion; denn wo der Rechtsſpruch, wie eine Waare, feil iſt, und dem Meiſtbietenden angeboten wird, wo die Richter, ihrer Pflicht vergeſſen, die Ungerechtigkeit gegen das Recht ihr Unweſen treiben laſſen, wo die Staatsbürger ſich gegenſeitig jede Art von Ungerechtigkeit erlauben, nur darauf bedacht, wie ſie dem ſtrafenden Geſetze entgehen können; da iſt die Religion zurückgetreten, und am Staate nach dieſer Seite unſichtbarlich geworden.

78. Dieſes läſst ſich durch alle Zweige der Geſetzgebung, und der Adminiſtration auf gleiche Weiſe durchführen, und ſo auf das Beſtimmteſte angeben, *wie der Staat ſeine Religion an ſich offenbaren könne und müſſe.* Was bis daher von uns geſchehen, mag zu unſerm Zwecke zureichen.

79. Durch dieſe Offenbarung der Religion an ſich, wie wir ſie bis itzt geſchilderet haben, geht der Staat noch nicht in eine Kirche über, d. h., er wird dadurch noch nicht zur Kirche; denn dazu iſt, gemäſs der Idee und dem Begriffe derſelben, nothwendig, daſs der Staat eine ganz eigene Erbauungsanſtalt ſey, d. i., eine Anſtalt, wodurch die Religion des Staates in Symbolen dargeſtellt, dadurch die Religion der Staatsbürger nach allen Punkten belebt, und das religiöſe Gefühl derſelben erhöhet werde.

80. Dazu ſind nun aber öffentliche Verſammlungen und Verſammlungsorte nothwendig, um ſo durch öffentliche Reden, durch gemeinſame Gebethe und durch den Gebrauch der Symbole auf das reli-

giöſe Gefühl der Gegenwärtigen zu wirken. So lange alſo dieſe mangeln, kann der Staat unmöglich in eine Kirche übergehen.

81. Indeſſen widerſpricht die Einführung ſolcher Verſammlungen, und die Beſtimmung öffentlicher, der religiöſen Zuſammenkunft gewidmeter Orte durch den Staat keineswegs dem Staate, und der öffentliche Zuſammentritt der Theophilantropen in Frankreich, unter dem Schutz und der Begünſtigung des ehemals bekannten La Reveilliere Lepaux, ſcheint ein Inſtitut dieſer Art geweſen zu ſeyn, ſoviel wir aus des Biſchofs Gregoire Nachrichten entnehmen können.

82. Dieſe Anſtalt bloſs ſo betrachtet, hätte ſie nichts Verwerfliches an ſich. Allein es ſcheint, dieſes neue Inſtitut wäre mit Abſicht gegen das Chriſtenthum gerichtet geweſen, um dieſes durch jenes entbehrlich zu machen. Dieſe Abſicht iſt nun die abentheuerlichſte in der Welt, nicht nur darum, weil das Chriſtenthum durch nichts erſetzt, ſondern weil es, nachdem es nun einmal unter die Menſchen gekommen, nicht mehr, weder durch Gewalt, noch Liſt, weder auf einem Schleichweg, noch öffentlich, verdrängt werden kann.

83. Doch von dieſer abentheuerlichen Anſicht abgeſehen, die auch von einem zur Vernunft gekommenen Staat nicht vermuthet werden kann, und geſetzt, der Staat hätte wirklich ſolche Verſammlungen organiſirt, und ihnen beſtimmte Orte angewieſen; ſo kann doch der Staat nie zu einer Kirche

in

in der wahren Bedeutung dieſes Wortes werden; denn itzt, nach dem Falle des Menſchen, gehört es nothwendig zum Weſen der Kirche, daſs ſie die Darſtellung der Verſöhnung Gottes mit dem Menſchen ſey, was nur allein durch ein Opfer, und die Sündenvergebung geſchehen kann. Da nun aber dieſe Darſtellung, ſelbſt der Religion gemäſs, durch den Staat unmöglich iſt, weil er das *Wie* der Erlöſung ignorirt; ſo kann der Staat nie zur Kirche, nach der wahren Bedeutung dieſes Wortes, werden.

84. Will nun aber jemand Opfer und Sündenvergebung vom Weſen der Kirche ausſchlieſsen, (was aber weder geſchichtlich, noch philoſophiſch gerechtfertiget werden kann), und jene oben beſchriebene Organiſation religiöſer Verſammlungen durch den Staat eine Kirche nennen; ſo iſt es denn nicht zu läugnen, daſs der Staat in eine Kirche übergehe, oder beſtimmter zu reden, zur Einheit des Staats und der Kirche = Kirch — Staat, oder Staat — Kirch werden könne.

85. Die dritte Frage iſt: *wie dennoch die Kirche vom Staate verſchieden ſeyn, und als verſchieden, im Staate, und umgekehrt, der Staat in der Kirche exiſtiren könne und müſſe?* und auf dieſe Frage antworte ich, daſs die Verſchiedenheit zwiſchen der Kirche und dem Staate ſchon aus dem Geſagten von ſich ſelbſt einleuchte; denn gerade da, wo der Staat endet, fängt die Kirche an, und ſie muſs ſomit von ihm, wie er von ihr, verſchieden ſeyn.

86. Doch wir wollen der Sache noch tiefer auf den Grund schauen. Die Kirche überhaupt ist die offenbar gewordene und real dargestellte Religion, (wohlgemerkt, Religion und Kirche sind also nicht zwey Verschiedene, wie sie von so vielen Unverständigen angesehen werden), über das Wie der Erlösung der gefallenen Menschen durch Gott, oder die anschauliche Darstellung, wie das ewige Verhältniss zwischen Gott und den Menschen, und den Menschen untereinander wieder hergestellt worden; oder die Darstellung des Bandes, wodurch der Mensch wieder an Gott zurückgebunden wurde.

87. Die christliche Kirche ist somit die offenbar gewordene Religion über das Wie der Erlösung der Menschen durch Christus, als Mittler zwischen Gott und dem Menschen, oder die anschauliche Darstellung, wie das ewige Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen durch Christus wieder hergestellt worden, und immer hergestellt wird; oder die Darstellung des Bandes (Christus), wodurch der Mensch wieder an Gott zurückgebunden wurde.

88. Da zufolge des bisher Gesagten der Staat und seine Religion nur bis zum *Wie* der Erlösung gehet, und nicht weiter gehen kann, und die christliche Kirche, in sofern sie der Religion nach vom Staate und seiner Religion verschieden ist, mit diesem Wie anfängt, und dasselbe durchführt; so ist es offenbar, dass die christliche Kirche vom Staate, wie der Staat von der Kirche, verschieden sey.

89. Beyde so betrachtet, kann weder die Kirche vom Staate, noch der Staat von der Kirche unterjocht werden.

90. Nach derselben Ansicht kann die Kirche den Staat, und dieser jene nicht berühren, und deswegen nie miteinander in Collision gerathen.

91. Es giebt aber dennoch einen Punkt, wo sie sich berühren *müssen*, wenigstens mag man es wie eine Berührung ansehen. Dieser Punkt ist die gemeinsame Religion Beyder; denn auch jene Religion, die zum Wesen des Staates gehört, ist in die Religion der christlichen Kirche aufgenommen, oder ist vielmehr die Basis der eigenthümlich christlichen Religion, wie sie der Grund aller sogenannten positiven Religionsformen ist.

92. Diese gemeinsame Religion ist, wie wir wissen, die Anschauung Gottes und der ewigen Verhältnisse, das gewisse Erkennen des Abfalls der Menschen von Gott, das gewisse Erkennen der nothwendigen Wiederherstellung der ewigen Verhältnisse etc.

93. Der Unterschied zwischen dieser gemeinsamen Religion, einer Seits als Religion der christlichen Kirche, und anderer Seits als Religion des Staates, liegt bloss darinn, dass diese Religion, als Religionslehre der christlichen Kirche, deutlicher, vollständiger, und mit einigen erläuternden Zusätzen vermehrt ist, wie z. B. durch die Lehre von der Dreyeinigkeit, wodurch die ewigen Verhältnisse nur um so deutlicher erkannt werden.

94. In diesem Punkte, kann man somit sagen, müssen sich Kirche und Staat berühren. Allein diese Berührung kann keine Ursache der Collision seyn; denn was hier die Kirche noch etwa beysetzt, hebt dasjenige nicht auf, und kann es nicht aufheben, was zur Staatsreligion gehört, und somit auch keine Veranlassung zur Collision seyn.

95. Aus diesem Grunde kann der Staat den religiösen Unterricht auch in Beziehung der Staatsreligion der Kirche überlassen; er mag ihn aber auch für sich besorgen. Beydes gilt gleichviel. Nur wird dadurch der Religionslehrer, von der Kirche aufgestellt, kein Religionslehrer des Staats.

96. Indessen läſst es sich wohl denken, und es mögen es auch die Umstände fordern, daſs er sowohl vom Staate, als der Kirche — von jedem nach seiner Weise — als Lehrer aufgestellt werde.

97. Unter dieser Voraussetzung ist dann der Lehrer der Staatsreligion ein Lehrer des Staates, so wie er nach der anderen Ansicht ein Lehrer der Kirche ist. Als Lehrer des Staates stehet er nicht unter der Kirche, und als Lehrer der Kirche nicht unter dem Staate.

98. Es giebt aber ausser diesem Einen Punkte, noch viele andere, wodurch, wie man, und zwar durch einen Schein geblendet glaubt, Kirche und Staat sich berühren, und aus diesen Berührungen, sagt man, wären der Erfahrung gemäſs, viele Collisionen zwischen beyden entstanden; sie hätten somit entstehen können, ja, wenn man der Sache näher auf den Grund schaue, entstehen müssen.

99. Sol-

99. Solche Berührungspunkte ſind, nach der Anſicht dieſer Wortführer, überaus viele. Ich will nur einige, und zwar die wichtigere nennen: 1. Das Kirchengut, wie immer erworben, und zur Unterhaltung des Kultus und der Geiſtlichen beſtimmt. 2. Die Ehe. 3. Die Beſetzung der Kirchenämter.

100. Dagegen behaupte ich nun, daſs auch dieſe Punkte keine wahren Berührungspunkte der Kirche und des Staates ſind, ſondern daſs ſie nur des Scheins wegen für Berührungspunkte Beyder gehalten werden.

101. Dieſer Schein entſtehet aus einem falſchen Lichte, in welches ſowohl die Punkte ſelbſt, als das Weſen der Kirche und des Staates, geſtellt ſind, und die deſswegen als ein Anderes und Verſchiedenes erſcheinen müſſen von demjenigen, was ſie wahrhaft, und an- und für ſich ſind.

102. Doch ich will das ſo eben Geſagte noch mit andern Worten ſagen; nämlich, weder das Kirchengut, noch die Ehe, noch die Beſetzung der Kirchenämter, noch die Kirche, noch der Staat wurden als das, was ſie an- und für ſich ſind, erkannt in dem Falle, wo die genannten Punkte für Berührungspunkte der Kirche und des Staates angeſehen wurden.

103. Dieſe Unkenntniſs vorausgeſetzt, konnte es nicht fehlen, daſs man da Berührungspunkte fand, wo keine waren, und dort einen Kampf der Kirche mit dem Staate ſah, wo ein ganz Anderes, als die Kirche, mit dem Staate kämpfte.

104. Wir wollen dieser Sache dadurch auf den Grund sehen, dass wir Eines nach dem Andern in sein wahres Licht stellen. So ist das Kirchengut *nur in diesem Sinne* ein Kirchengut, dass es ein Gut ist, bestimmt zur Unterhaltung des Kultus, und der Diener desselben; so wie jedes andere Stiftungsgut zur Unterhaltung bestimmter Individuen, z. B. kranker, elender, hilfloser Menschen, und zur nothwendigen Pflege derselben, bestimmt ist.

105. Es ist somit dieses Kirchengut kein Gut der Kirche in diesem Sinne, als hätte *die von Christus gestiftete Kirche* ein Eigenthums- oder Hoheitsrecht desselben. Sie als Kirche, ihrem Wesen nach betrachtet, (als offenbar gewordene christliche Religion), hat nichts Zeitliches und kann nichts Zeitliches, und so kein Eigenthums- und Hoheitsrecht über ein solches Gut haben.

106. Das Kirchengut wird darum viel richtiger für ein Kommunalgut angesehen, das derjenigen Gemeine angehört, für welche das Gut zur Unterhaltung des Kultus und der Kultusdiener bestimmt ist.

107. Haben der Pabst und die Bischöffe sich dennoch besondere Rechte auf das Kirchengut zugeschrieben, und wirklich ausgeübt; so konnte jener dieselbe nicht fordern, als Centrum der von Christus gestifteten Kirche, und diese nicht als theilweise Vorsteher derselben.

108. Die vom Pabste sich auf die Kirchengüter zugeschriebenen Rechte sind aus mehreren Quellen geflossen, deren keine aber aus dem Wesen der Kirche

che ausgehet. Daſſelbe gilt unter gewiſſen Beſchränkungen von den Biſchöffen. Ich erwähne hier, wie es mich dünkt, der Hauptquelle. Dieſe iſt unverkennbar die theocratiſche Univerſalmonarchie, deren Idee von Gregor dem Siebenten empfangen und zur Welt gebohren, von ſeinen nächſten Nachfolgern aber, Urban dem Zweyten, Innocenz dem Zweyten, Alexander dem Dritten, und Innocenz dem Dritten, ſorgfältig gepflegt, und in ihrer Darſtellung vollendet wurde.

109. So wenig nun die theocratiſche Univerſalmonarchie zum Weſen der von Chriſtus geſtifteten Kirche, und des damit verbundenen Pabſtthums gehört, ſondern vielmehr ein Werk der genannten Menſchen iſt, mit jenem göttlichen Kunſtwerk in Verbindung geſetzt; ſo wenig können die Erzeugniſſe und Ausflüſſe derſelben dazu gehören.

110. Daſſelbe gilt gleicher Maaſsen von allen übrigen Quellen, aus welchen jene Rechte gefloſſen ſeyn ſollen. Sie gehören alſo keineswegs zum Weſen der von Chriſtus geſtifteten Kirche, und können dazu nicht gehören. Und iſt dieſes, ſo kann das Kirchengut nie ein Berührungspunkt zwiſchen Kirche und Staat ſeyn, und folglich nie zu Colliſionen Anlaſs geben.

111. Alle bisher entſtandene Colliſionen über das Kirchengut, wovon die Geſchichte zeugt, und die man für Colliſionen zwiſchen der Kirche und dem Staate angeſehen hatte, ſind dieſes nicht, ſondern Colliſionen zwiſchen dem Univerſalmonarchen

und

und ſeinen Agenten, und zwiſchen den in der Univerſalmonarchie begriffenen Staaten.

112. Da die theocratiſche Univerſalmonarchie nicht die von Chriſtus geſtiftete Kirche iſt, und der theocratiſche Univerſalmonarch als ſolcher nicht das Centrum dieſer Kirche iſt; ſo können die nach der Geſchichte entſtandenen Colliſionen über das Kirchengut, keine Colliſionen zwiſchen der Kirche und dem Staate geweſen ſeyn. Mit dem Aufhören der theocratiſchen Univerſalmonarchie muſsten ſomit auch alle Colliſionen zu Ende gehen.

113. Eben daſſelbe gilt von dem Adminiſtrationsrecht des Kirchenguts, das die Biſchöffe in Anſpruch genommen, und als ein ihnen zuſtehendes Recht behauptet haben. Dieſes Recht iſt nicht aus trüben Quellen gefloſſen, obwohl es kein Recht iſt, im Weſen der Kirche gegründet. Aber, es ſey entſtanden, woher es wolle, ſo iſt es doch nur ein ſubalternes, der Staatsmacht untergeordnetes Recht, das folglich vom Staate, wenn er einmal zum vollen Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt gekommen, nach Umſtänden modificirt — erweitert, oder beſchränkt — und aufgehoben werden kann.

114. Die Wahrheit iſt ſomit dieſe: das Kirchengut ſtehet eben ſo unter der oberſten Staatsgewalt, wie jedes andere Gut, innerhalb dem Staate exiſtirend, unter derſelben ſteht. Es ſtehet aber auch eben ſo wenig unter der Willkühr deſſelben, ſo wenig jedes andere darunter ſtehet; (Princip aller beſonderen Rechte des Staates in Beziehung auf das Kirchengut).

115. Wir kommen nun zum zweyten Punkte, zu der *Ehe*, und auch hier gilt daſſelbe, nämlich, daſs ſie kein Berührungspunkt der Kirche und des Staates ſeyn könne. Es muſs alſo auch hier gezeigt werden, daſs nur ein falſches Licht diejenigen geblendet habe, welche dieſelbe für einen Berührungspunkt, und darum für einen unerſchöpflichen Stoff der Colliſionen zwiſchen Kirche und Staat angeſehen hatten. Wir wollen nun auch dieſe Sache ins helle Licht ſtellen, um den betrügeriſchen Schein aufzuheben.

116. Offenbar hat die Ehe eine doppelte Seite, (ich rede hier nach der Anſicht der Katholiken), nach welcher ſie betrachtet werden kann und muſs, nämlich die Seite eines bürgerlichen Vertrags vom Staate ſanctionirt, (wovon oben die Nothwendigkeit angegeben worden), und die Seite eines von Chriſtus eingeſetzten Sakramentes, oder eines Symbols, wodurch ein Höheres und Unſichtbarliches angedeutet, und real dargeſtellt werden ſoll.

117. Ohne Zweifel kann die Ehe als wahrer und durchaus gültiger bürgerlicher Vertrag beſtehen, ohne ein Sakrament zu ſeyn. (Etwas, was die Ehen der alten Welt vor dem Chriſtenthume, und die Ehen aller Menſchen, die nicht Chriſten ſind, bezeugen.)

118. Die Ehe als bürgerlicher Vertrag, die Gemüthsſtimmung mit eingerechnet, die dem Menſchen ziemt, macht, daſs die Beywohnung nicht unſittlich und unrechtlich ſey.

119. Umgekehrt kann das Nämliche nicht gedacht werden, d. h., die Ehe kann kein Sakrament ſeyn, ohne ein bürgerlicher Vertrag zu ſeyn — jenen Fall ausgenommen, wo die Ehe von Menſchen auſſer allem Staatsverband geſchloſſen wurde — Nichtsdeſtoweniger müſste auch hier ein beyderſeitiger Vertrag eintreten, der aber nicht bürgerlich heiſsen könnte, weil er ohne Sanction des Staates, und ſomit kein Vertrag zweyer Staatsglieder wäre.

120. Die Ehe als bürgerlicher Vertrag gehört ſchon ſeinem Begriffe nach dem Staate an; und iſt er auch ſchon ſeit geraumer Zeit nur, wie man ſagt, im Angeſichte der Kirche geſchloſſen worden; ſo iſt er darum nicht minder ein bürgerlicher Vertrag. Denn diejenigen, welche hier im Namen der Kirche, und als Verwalter des Sakramentes handelten, handelten zugleich im Namen des Staates, und als Bürgen und Zeugen des bürgerlichen Vertrags, weil der Staat, was von ſeiner Seite hier geſchehen ſollte, durch eben dieſelbe geſchehen lieſs, welche in dem Namen der Kirche das Kirchliche beſorgten.

121. Es iſt aber deſswegen dem Staate unbenommen, das, was er in dieſer Beziehung an die Kirche abgegeben, wieder zurück- und an ſich zu nehmen, und ſo in ſeinem Angeſichte die Ehe bloſs als bürgerlichen Vertrag ſchlieſsen zu laſſen.

122. Die Ehe, ſo geſchloſſen auch von Chriſten, und insbeſondere von Katholiken, iſt als Vertrag durchaus gültig; denn die Ehe wird im Staate

nicht

nicht vom Bürger als Christen, oder als Katholiken, sondern als Staatsbürger geschlossen; und da der Staat, so wie er das Christenthum, gemäfs dem weiter oben Gesagten, ignorirt, auch die Ehe als Sakrament nicht kennt, sondern nur als Vertrag, und da er ferners diesem Vertrage die Gültigkeit, wie jedem andern Vertrag, durch seine Sanction ertheilt; so mufs der Ehevertrag im Staate durchaus gültig seyn.

123. Unter dieser Ansicht ist defswegen die Ehe, wie jeder Vertrag im Staate, auflösbar, nur dafs der Wichtigkeit der Sache wegen, auch wichtigere Ursachen der Trennung vom Staate geforderet, und bestimmt werden müssen.

124. Mit der Ehescheidung im Staate ist zugleich die Möglichkeit und Freyheit der Getrennten, zu einer andern Ehe zu schreiten, ausgesprochen.

125. Daraus ist von sich selbst klar, dafs der Staat von den Contrahirenden gewisse Bedingungen fordern könne, unter deren Voraussetzung allein der Vertrag gelten solle; d. h., dafs er Ehehindernisse (impedimenta matrimonii) setzen könne.

126. Dagegen kann aber die Ehe im Staate, diesen auch als die offenbar gewordene Religion des Staates betrachtet, (offenbar die gröfste von ihm erreichbare Vollkommenheit), nie zum Sakramente werden, weil die höhere Bedeutung der Ehe, und die symbolische Darstellung des Höhern durch die Ehe, demselben durchaus unbekannt ist und seyn mufs.

127. Dieſe höhere Bedeutung liegt in der Religion und Religionslehre, über das Wie der Erlöſung der Menſchen durch Chriſtus, und kann darum allein aus der Offenbarung Gottes an- und durch Chriſtus erkannt werden. Sie iſt darum nur von der katholiſchen Kirche erkannt.

128. Nur alſo in der Kirche von Chriſtus geſtiftet, kann ſich die Ehe als bürgerlicher Vertrag zum Sakramente erheben.

129. Daraus entſtehet aber eine ſehr natürliche Frage, die beſonders bey dem gegenwärtigen Laufe der Dinge, und der damit eintretenden Wiedergeburt der Staaten, von der höchſten Wichtigkeit iſt, nämlich dieſe Frage: iſt wohl die Ehe auch als Sakrament auflösbar, wie ſie es als bürgerlicher Vertrag iſt? und können ſomit, was nothwendiger Weiſe damit verbunden wäre, die Getrennten auch in der Kirche zu einer andern Ehe ſchreiten?

130. Auf dieſe Frage antworte ich ſo: die Ehe als Sakrament geſchloſſen, und deſswegen als Bedeutung und ſymboliſche Darſtellung eines Höhern und Unſichtbarlichen, iſt unauflösbar, wie das Höhere, das durch ſie ſymboliſirt wird.

131. Dieſes Symboliſirte iſt die ewige und unauflösbare Verbindung Chriſti mit der von ihm geſtifteten Kirche, in welcher er ſomit, wie die Seele in ihrem Leibe, lebet. Dadurch iſt die Ehe zugleich die Symboliſirung der hergeſtellten ewigen Verbindung Gottes mit dem Menſchengeſchlecht durch Chriſtus.

132. Gleichwie nun die hergestellte Verbindung Gottes mit dem Menschen, vom Menschen nur durch einen neuen Abfall aufgehoben werden kann; so kann auch die Symbolisirung dieser Verbindung durch die Ehe nur durch die Sünde, d. h., sie kann niemal aufgehoben werden.

133. Die Behauptung der Auflösbarkeit der Ehe, in Verbindung mit der Behauptung von der Ehe als Sakrament, hält deswegen nothwendig einen Widerspruch in sich, welcher von den Behauptenden nur darum nicht erkannt wurde, weil sie ihrer Kurzsichtigkeit wegen nicht vermochten, die Worte des Völkerlehrers in ihrer Tiefe zu schauen.

134. Damit ist aber doch kein Widerspruch zwischen der Kirche und dem Staate, und keine Veranlassung zu Collisionen zwischen Beyden gesetzt, wie vielleicht einige bey einer ganz oberflächlichen Ansicht der Sache vermuthen mögen; denn die Kirche streitet die Auflösbarkeit der Ehen, als bloss bürgerlicher Verträge, nicht an; und der Staat kann die Unauflösbarkeit der Ehen, als Sakramente, nicht in Anspruch nehmen, da er sogar das Christenthum, und um so mehr die Ehe als Sakrament ignorirt.

135. Der Staat kann sich auch um seine Glieder, in sofern sie Christen, und insbesondere Katholiken sind, nicht kümmern, weil sie weder als Christen Bürger, noch als Bürger Christen sind, und er deswegen von ihnen bloss als Christen, oder Katholiken, keine Notiz nimmt.

136. Diesem entgegen erhebt sich der Zweifel, und die Einwendung, dass gerade durch diese Lehre der Katholik als Staatsbürger in demjenigen Punkte beschränkt werde, worinn der Staat aus wichtigen Ursachen ihm freyeren Spielraum geben, und dass folglich die Kirche hier sich dem Staate entgegenstelle, und durch ihre dem Ausspruche des Staates entgegengesetzte Erklärung, mit demselben in einen öffentlichen Kampf trete.

137. Diese Einwendung ist nur eine Geburt des verwirrten Geistes, der das, was nothwendig und offenbar *Zwey* ist, für *Eines* hält. Die Freyheit des Menschen, als *Staatsbürgers* vom Staate, durch die ausgesprochene Auflösbarkeit der Ehe als bürgerlichen Vertrages erweiteret, wird durch die Lehre und das Verfahren der katholischen Kirche auf keine Weise beschränkt; denn die Kirche kennt so wenig den Staatsbürger, so wenig der Staat den Katholiken kennt. Sie beschränkt somit nicht den Staatsbürger, sondern den Katholiken.

138. Bestimmter gesprochen, beschränkt der Katholik sich selbst; denn frey und ungezwungen ist er in der Kirche; weder diese, noch der Staat, hat ihn gezwungen, in dieselbe einzutreten. Und wollte man auch seinen Eintritt, der eine Folge seines Gebohrenseyns und Erziehens von katholischen Eltern ist, wie einen Naturzwang ansehen; so bleibt er itzt frey und ungezwungen in derselben; weder die Kirche, noch der Staat, vermag ihn

zum

zum Verbleiben zu zwingen. Sein Austritt hat für ihn gar keine Folge im Staate.

139. Nur alſo ſein Gewiſſen und ſeine Ueberzeugung hält ihn in der Kirche feſt; und folglich nicht die Kirche, ſondern er ſelbſt, oder doch gewiſs er ſelbſt *mehr*, als die Kirche, beſchränkt ſeine Freyheit, daſs ſie von der Conceſſion des Staates keinen Gebrauch mache; d. h., er will nicht nur Staatsbürger, ſondern auch Katholik ſeyn, er will nicht nur dem Staate als Bürger, ſondern auch der Kirche als Katholik angehören.

140. Daraus gehet nun von ſich ſelbſt hervor, daſs die Kirche durch die Erklärung der unauflösbaren Ehe, als Sakramentes, dem Staate, und der Staat durch die Erklärung der auflösbaren Ehe, als bürgerlichen Vertrages, der Kirche nicht widerſpreche; denn

141. Nur alsdann würde es ein gegenſeitiger Widerſpruch ſeyn, wenn die Kirche die Ehe, auch bloſs als bürgerlichen Vertrag betrachtet, für unauflösbar, und der Staat dieſelbe, als Sakrament betrachtet, für auflösbar erklären würde.

142. Da das Erſte auſſer dem Kreiſe der Kirche, und das Zweyte auſſer dem Kreiſe des Staates liegt; ſo kann weder das Eine noch das Andere erfolgen, und es leuchtet dabey von ſich ſelbſt ein, daſs auch hier in dieſem Punkte, die Kirche den Staat, und der Staat die Kirche nicht berühren, und folglich nicht in Colliſionen zerfallen können.

143. So wie der Staat von den Staatsbürgern bey Schlieſsung der Ehe, als eines bürgerlichen Vertrages, gewiſſe Bedingungen fordern kann, unter de-

ren Vorausſetzung allein die Ehe als bürgerlicher Vertrag gültig iſt; eben ſo kann auch die Kirche gewiſſe Bedingungen von denjenigen fordern, die die Ehe als Sakrament ſchlieſsen wollen, und ohne deren Vorausſetzung die Ehe nie Sakrament werden kann; d. h., auch die Kirche kann Ehehinderniſſe (impedimenta matrimonii) ſetzen. Auch in dieſem Punkte berühren ſich Kirche und Staat nicht.

144. Ich ſetze hier noch Einiges bey, was zwar an- und für ſich nicht hieher gehört, aber doch, wie ich glaube, gelegen, und zur rechten Zeit kömmt. Es iſt die Beantwortung zweyer Fragen, die im Laufe der gegenwärtigen Dinge entſtehen müſſen.

145. Die erſte dieſer zwey Fragen iſt: ob nicht etwa die Kirche denjenigen in der kirchlichen Gemeinſchaft *dulten* — *toleriren* — könne, welcher zwar anfänglich die Ehe als Sakrament geſchloſſen, nun aber die Erklärung des Staates benutzend, dieſelbe als bürgerlichen Vertrag trennt, und zur zweyten Ehe ſchreitet, oder, was eins iſt, ob ſich die Kirche bey dieſem Vorgange, wie ignorirend verhalten könne?

146. Die Antwort darauf iſt folgende: die Kirche kann einen ſolchen Menſchen unmöglich als Mitglied der kirchlichen Geſellſchaft *toleriren*; denn wer ſo etwas unternimmt, begehet, nach dem öffentlichen Bekenntniſs der Kirche, ein Verbrechen an derſelben, d. i., eine Handlung, wodurch er auf den öffentlichen Glauben und folglich auf das Weſen der Kirche einen Angriff macht, und da er nun jeden Au-

genblick denselben Angriff wiederholt, so lange er in diesem Zustande verharret; so ist es offenbar, daſs die Kirche ihn nicht mehr für ein Mitglied ihrer kirchlichen Gesellschaft ansehen, und somit als solches nicht toleriren könne.

147. Ferners ist ein solcher Mensch, nach der Ansicht der Kirche und in den Augen derselben, ein öffentlicher Sünder. Da nun die Kirche, ihrem Wesen nach, eine Anstalt ist, von Christus dazu bestimmt, die öffentlichen und geheimen Sünden der Christen aufzuheben, und das daraus entstehende Aergerniſs aus der Gemeine zu entfernen; und da nun dieses *nur* entfernet werden kann durch Entfernung desjenigen, dessen fortgesetzte Handlungen zum ununterbrochenen Skandal der christlichen Gemeine sind; so ist es einleuchtend, daſs die Kirche einen solchen Menschen in ihrem Schooſse nicht dulten könne, sondern denselben von sich ausschlieſsen müsse. Obwohl, wie ich schon weiter oben bemerkte, er sich vielmehr selbst von der Kirche, als die Kirche ihn von sich ausschlieſst; denn die kirchliche Excommunication ist im Grunde nur Offenbarung und Bekanntmachung desjenigen von Seite der Kirche an alle Mitglieder derselben, was von einem solchen Menschen durch eine solche Handlung erklärt worden, nämlich Bekanntmachung des Austrittes aus der kirchlichen Gesellschaft, welchen er durch sein Betragen der Kirche kund machte.

148. Die zweyte und weit wichtigere Frage ist: ob die Kirche nicht zugeben könne, daſs in

Zukunft von ihren Mitgliedern die Ehen bloſs als bürgerliche Verträge, im Angeſichte des Staates geſchloſſen werden, ohne dieſelbe hernach als Sakramente im Angeſichte der Kirche zu ſchlieſsen?

149. Dieſe Frage iſt darum wichtig, weil itzt, nachdem man einmal die Ehe als bürgerlichen Vertrag von der Ehe als Sakrament getrennt hat, und daraus eine zweyfache Schlieſsung derſelben, die zuvor durch Eine Handlung vor ſich gieng, nothwendig geworden, dem Katholiken gar leicht der Gedanken kommen kann, die Ehe nur als bürgerlichen Vertrag zu ſchlieſsen, um ſich ſo den Weg der Eheſcheidung offen zu halten.

150. Wenn die Kirche nun auch die Ehe als einen bloſs bürgerlichen Vertrag ihren Mitgliederen nicht geſtatten könnte, ſondern von ihnen zugleich die Schlieſsung der Ehe, als eines Sakramentes, fordern müſste, und dieſe Forderung ſo ſtreng wäre, daſs im Falle der nicht erfüllten Forderung dieſes Mitglied in der Kirche nicht mehr geduldet werden könnte; ſo liegt der Grund deſſen nicht darinn, als wäre die ſo eingegangene Ehe unrechtlich und unſittlich; d. h., als wäre die gegenſeitige Beywohnung unerlaubt und verboten, bey der beſtehenden Gültigkeit der Ehe, als eines bürgerlichen Vertrages.

151. Zur Rechtlichkeit und Sittlichkeit der Ehe gehört es nicht, daſs ſie als Sakrament geſchloſſen werde.

152. Es kann auch nicht deſswegen dieſe Forderung von der Kirche an ihre Mitglieder gemacht werden, als hätte Chriſtus den bloſs bürgerlichen Ehe-

ver-

vertrag als ungültig erklärt; denn in bürgerliche Sachen mischte er sich nie.

153. Es kommt also bloss darauf an, ob Christus seinen Anhängern und den Bekennern seiner Religion den Auftrag gemacht habe, die Ehe nicht nur als bürgerlichen Vertrag, sondern auch als Sakrament zu schliessen.

154. Wäre dieses durchaus gewiss, dann könnte die Kirche nicht zugeben, dass ihre Mitglieder die Ehe nur als bürgerlichen Vertrag, und nicht zugleich als Sakrament eingiengen; denn sie kann nicht zugeben, dass die Christen den Auftrag von Christus nicht erfüllen, und in einem beständigen Widerspruch mit demselben, und doch in der Gemeinschaft mit den übrigen Gläubigen leben.

155. Gerade diese Ansicht des gegenwärtigen Fragepunkts ist meine Ansicht, und ich halte desswegen dafür, dass die Kirche dieses niemal den Katholiken zugestehen könne; denn

156. Diese Aufgabe, von Christus den Christen gemacht, ist in der Erhebung der Ehe zum Sakramente enthalten. Es konnte nämlich von Christus kein Sakrament eingesetzt werden, ohne den Gebrauch desselben den Christen zur Aufgabe zu machen.

157. Alle Anstalten, die Christus getroffen hat, müssen für den Christen vom grössten Nutzen seyn. Was aber im Christenthume vortheilhaft ist, ist zugleich nothwendig, d. i., dessen Gebrauch ist geboten.

158. Was im Christenthume vortheilhaft ist, ist dieses nur betrachtet als Beförderungsmittel zur

totalen Wiederherſtellung der ewigen Verhältniſſe Gottes zum Menſchen, und des Menſchen zu Gott, oder vielmehr als Ausdruck und Darſtellung dieſer hergeſtellten Verhältniſſe durch Chriſtus. Alles aber dieſer Art iſt für jeden Chriſten nothwendig, weil jeder dieſes hergeſtellte Verhältniſs an ſich, ſoviel als möglich, offenbaren muſs.

159. Ferners ſoll die Ehe, nach der Abſicht und dem erklärten Willen Chriſti, nicht mehr, und bloſs dasjenige unter den Chriſten ſeyn, was ſie unter Juden und Heyden war. Darüber erklärte er ſich ſehr deutlich nach Markus Erzählung, und ſprach dabey die Unauflösbarkeit der Ehe deutlich aus, eben deſswegen, weil er davon eine ganz andere und höhere Anſicht hatte.

160. Soll nun aber die Ehe dasjenige nicht mehr *allein* unter den Chriſten ſeyn, was ſie bey Juden und Heyden war; ſo muſs ſie unter den Chriſten die ſichtbarliche Darſtellung eines Höhern, d. i., ein Sakrament ſeyn, und der Chriſt kann folglich als Chriſt, nach der Aufgabe Chriſti, die Ehe nicht bloſs als einen bürgerlichen Vertrag ſchlieſsen. Und iſt dieſes, ſo kann die Kirche dem Katholiken das Schlieſsen der Ehe als eines bürgerlichen Vertrages, ohne ſie zugleich als Sakrament zu ſchlieſsen, nicht geſtatten.

161. Indeſſen gebe ich es gern zu, und behaupte es ſelbſt, daſs der von mir hier ausgeſprochene Punkt nicht zum *beſtimmten* Lehrbegriff der Katholiken gehöre; ja ich geſtehe noch weiter zu,

daſs

dafs die Dultung der Winkelehen vor dem Kirchenrathe zu Trient von Seiten der Kirche, und das dadurch geäufferte Betragen derfelben das Gegentheil zu begünftigen fcheine, und dafs folglich die Kirche, wenn fie aus wichtigen Gründen, die ich nicht kenne, fich einen folchen Schritt erlauben würde, keines Abfalls von der alten Lehre befchuldiget werden könnte.

162. Ich gehe nun zum dritten Punkte über. Er ift, wie wir wiffen, die Befetzung der Kirchenämter; und er fcheint darum ein Berührungspunkt, und die Veranlaffung zu Collifionen zwifchen Staat und Kirche gewefen, und noch zu feyn, weil eben wegen der Befetzung diefer Kirchenämter Streit und Kampf zwifchen Staat und Kirche, wie man glaubt, fich erhoben haben. Und was die Erfahrung fo unwiderfprechlich lehrt, kann durch Grübeleyen, heifst es, nicht beftritten werden.

163. Freylich kann das, *was* die Erfahrung *lehrt*, nicht beftritten werden. Aber das mag wohl beftritten werden, dafs die Erfahrung dasjenige lehre, was nach der Anficht eines befchränkten Kopfes, als Erfahrung diefes Beftimmten ausgefprochen wird.

164. Doch ich will mich deutlicher faffen. Gewifs ift es, und kann nicht beftritten werden, dafs die Befetzung der Kirchenämter Streitigkeiten veranlafst habe; diefes beweifet die Erfahrung unwiderfprechlich. Dafs aber bey diefen Vorfällen der Staat als das, was er feinem Wefen nach ift, mit der Kirche als dem, was fie ihrem Wefen nach ift, ge-

geſtritten habe; dieſes lehrt die Erfahrung nicht, und kann es *allein* nicht lehren.

165. Denn die Erfahrung vermag es nicht zu zeigen, was der Staat und die Kirche dem Weſen nach, und nothwendig ſind. Sie ſagt uns nur, was diejenigen ſind, die ſich für Staat und Kirche ausgeben, ohne es jemals durch ſich ausſprechen zu können, ob ſie auch wirklich das ſind, für was ſie ſich ausgeben.

166. Die Sache ſo verſtanden, ſage ich nun, daſs der Staat und die Kirche — beyde ihrem Weſen nach betrachtet — nie über die Beſetzung der Kirchenämter mit einander in Streitigkeit gerathen können; und daſs folglich die bis daher entſtandene Streitigkeiten, die man allgemein für Streitigkeiten zwiſchen der Kirche und dem Staate, wegen Beſetzung der Kirchenämter hielt, nicht Streit dieſer zwey, ſondern entweder eines Andern, das nicht Kirche iſt, mit dem Staate, oder eines Andern, das nicht Staat iſt, mit der Kirche geweſen ſeyen.

167. Der Staat nach ſeinem Weſen betrachtet, wie wir denſelben weiter oben karakteriſirten, und ſomit nach der Anſicht, daſs er weder bramaniſch, noch jüdiſch, noch chriſtlich etc. ſey, daſs er von dem Wie der Erlöſung keine Kenntniſs habe, noch nehme, kann eben darum von der Kirche, an welche ſich ſeine Bürger halten, keine Notiz nehmen, als höchſtens in ſoweit, ob ſie nicht etwa in ihrer Religionslehre einige dem Staate ſchädliche oder auch nur gefährliche Lehren enthalte: und hat er von der Kirche ſelbſt keine Notiz zu nehmen; ſo kann er auch keine von den Kirchenämtern und ihrer Beſetzung haben; denn Beydes liegt ober der Sphäre, in welcher er ſich bewegt.

168. Nimmt alſo der Staat dennoch eine Notiz von der Kirche, und insbeſondere von den Kirchenämtern und der Beſetzung derſelben; ſo kann dieſes aus einem zweyfachen Grunde, und auf doppelte Weiſe geſchehen, entweder dadurch, 1. daſs der Staat die Religion über das *Wie* der Erlöſung, und damit die Kirche ſelbſt als reale Seite dieſes *Wie*, neben der Staatsreligion in ſich aufnimmt, und ſo ſelbſt z. B. chriſtlich — chriſtlicher Staat — wird. Was aber als ein dem Staate Zufälliges betrachtet werden muſs.

169. Oder 2. dadurch, daſs die Kirche etwas dem Staate Angehöriges ſich aneignet, und gleichſam in ſich aufnimmt. Was aber eben ſo der Kirche zufällig iſt, und eigentlich nie der Kirche, als der von Chriſtus geſtifteten Kirche, angehören kann.

170. Nur unter dieſer Vorausſetzung iſt ſomit eine gegenſeitige Berührung überhaupt, und insbeſondere bey der Beſetzung der Kirchenämter zwiſchen Staat und Kirche möglich; aber eben darum auch durchaus gewiſs, daſs Staat und Kirche, ihrem Weſen nach betrachtet, ſich nie, folglich auch bey der Beſetzung der Kirchenämter nicht berühren können.

171. Sind alſo dennoch Streitigkeiten zwiſchen Staat und Kirche wegen der Beſetzung der Kirchenämter entſtanden; ſo ſind ſie entſtanden zwiſchen Staat und Kirche nach- und aus demjenigen, was ſie zufälliger Weiſe, und nicht weſentlich ſind, d. h., aus demjenigen, was ſie wahrhaft nicht ſind, und was ſomit ein Anderes iſt.

172. Sie ſind alſo nur darum Streitigkeiten zwiſchen Staat und Kirche, und werden deſswegen mit dieſem Namen belegt, weil diejenigen, die ſie ſo nennen, nicht wiſſen, was Staat und Kirche ihrem

Wesen nach sind, und so das Zufällige Beyder für das Wesen derselben ergreifen; oder weil der Staat und die Kirche, oder besser zu reden, weil diejenigen, die hier in diesen Fällen an der Spitze der Kirche und des Staates stehen, noch nicht zum vollen Bewußtseyn ihrer selbst, oder zur Erkenntniß ihres Wesens gekommen sind. Vielleicht auch aus dieser Ursache, weil sie das Zufällige, das sie als solches erkannt hatten, nicht aufgeben, oder für ein Wesentliches gehalten wissen wollten.

173. Wir wollen das so eben allgemein Ausgesprochene auf den gegenwärtigen Punkt, auf die Besetzung kirchlicher Aemter anwenden. Die Besetzung der kirchlichen Aemter gehört zum Wesen der Kirche eben so, wie die Besetzung der Staatsämter zum Wesen des Staates gehört.

174. So lange die Kirche nichts Zufälliges an sich nimmt, wodurch sie in den Kreis des Staates fällt, und der Staat nichts an sich, wodurch er in den Kreis der Kirche fällt; so lange kann der Staat an der Besetzung der Kirchenämter keinen Antheil haben; denn, wie wir oben zeigten, er ignorirt ganz die Religion über das Wie der Erlösung durch Christus, und so kann er auch nichts von der Kirche und den Kirchenämtern wissen.

175. Nimmt dagegen die Kirche ein Zufälliges an sich, wie z. B. die Unterhaltung des Kultus und der Kirchendiener durch ein bestehendes Communalgut; oder wird der Staat ein christlicher Staat, d. h., nimmt er das Christenthum neben der Staatsreligion in sich auf, was, wie wir sagten, nur ein Zufälliges für den Staat ist; so nähert sich durch das Erste die Kirche dem Staate und berührt ihn; durch das Zweyte geht der Staat als Staat in die Kirche ein, und

be-

berühret ſie. Durch das Erſte unterliegt die Kirche dem Staate, durch das Zweyte der Staat der Kirche.

176. Sowohl das Eine, als das Andere, iſt nur zufällig, und kann ſomit aufgehoben werden. So lange es aber nicht aufgehoben iſt, dauert das gegenſeitige Berühren und Unterliegen.

177. Unterliegt nun die Kirche dem Staate in dem genannten Punkte; dann kann der Staat von der Kirche fordern, daſs er an der Beſetzung der kirchlichen Aemter Antheil habe; denn die Garantie und Adminiſtration des Kirchenguts giebt ihm das Recht, Nachfrage zu halten, wer, und ob der Würdige ſeinen Unterhalt aus dem Kirchengut ziehe.

178. Dieſes Recht wird nur um ſo ſtärker, wenn der Staat ſelbſt zu dieſem Unterhalt noch weitere Beyträge liefert, und derjenige, der das kirchliche Amt erhalten ſoll, zugleich der Lehrer der Staatsreligion ſeyn ſoll — Etwas, was der Staat fordern kann, um ſo in *Einer* Perſon Beydes zu vereinigen, und dadurch die Koſten des Unterhalts zu verminderen. (Grund des Patronatrechts.)

179. Unterliegt dagegen der Staat der Kirche, ſo hat die Kirche das Recht, zu fordern, daſs der Staat in allen ſeinen Anſtalten, Verordnungen und Conceſſionen ſich an die ausgeſprochene Lehre der Kirche halte; was auch ſchon im Begriffe eines z. B. chriſtlichen, dann ferners katholiſchen, oder proteſtantiſchen Staates liegt; denn nur *dadurch* iſt der Staat als Staat katholiſch, oder proteſtantiſch.

180. So kann z. B. ein Staat, welcher als Staat chriſtlich iſt, keine *Staatsbürger* in ſich halten, die einer andern Religion anhängen; denn ſie wären mit ihm als chriſtlichem Staate in Oppoſition, d. h., der Staat würde mit ſich ſelbſt im Widerſpruche

seyn. Hier offenbaret sich die Unwissenheit derjenigen, welche die Staaten, so lange sie als Staaten christlich, und bestimmt entweder katholisch oder protestantisch sind, der Intoleranz wegen anklagen.

181. Indessen kann wohl der Staat als Staat aufhören, christlich, und insbesondere z. B. katholisch, oder protestantisch zu seyn, weil dieses an ihm nur zufällig ist; und er vermag es, ohne darum die Staatsbande aufzulösen, und vom Grunde aus einen neuen Staat zu bilden.

182. Dieses geschieht dadurch, dafs er die in sich, neben der Staatsreligion, aufgenommene Religion, aus sich hinausbildet, und sich allein an die Erstere hält, die, wie wir gesehen haben, eigentlich das Wesen des Staats ausmacht.

183. Es ist bemerkungswürdig, dafs die zuvor katholische Staaten mit diesem Hinausbilden früher, als die protestantischen, begonnen haben. Der Beweis davon liegt in der früheren Toleranz der katholischen vor den protestantischen Staaten, die nur nach jenem Hinausbilden eintreten kann; der Grund aber in der kirchlichen Verfassung der Katholiken; denn man wollte von dem mächtigen Einflusse der Kirche auf den Staat frey werden.

184. Dagegen kann auch die Kirche das an ihr Zufällige aufheben, oder wenigstens kann dieses Zufällige, von wem auch immer diese Aufhebung geschehe, aufgehoben werden. Und geschieht dieses wirklich; dann tritt die Kirche aus aller Berührung mit dem Staate, und die Forderungen des Letztern an die Erste, hören dadurch von sich selbst auf. Alle diese Ansichten sind durch die Geschichte des Christenthums vom Anfange bis auf unsere Zeiten gegeben,

ben, und es ist nur die Geistlosigkeit der Menschen, die sie darinn nicht vorfand.

185. Die daraus hervorgehende unmittelbare Resultate sind somit folgende: 1. Dass Kirche und Staat, *ihrem Wesen nach betrachtet*, sich nicht berühren, und desswegen *unter dieser Ansicht* nie in Collision gerathen können. 2. Dass das, wodurch sie sich also berühren, oder zu berühren scheinen, ein ihnen Zufälliges sey, und, sofern bestimmt davon gesprochen werden solle, man sagen müsse, zwey Andere, die weder Kirche noch Staat dem Wesen nach sind, berühren sich, und kommen in Collision. 3. Dass diejenigen, welche die angegebenen Punkte für wahre Collisionspunkte der Kirche und des Staates ansehen, noch nicht zur Erkenntniss dessen, was Beyde ihrem Wesen nach sind, ja dass Kirche und Staat selbst, so lange sie sich wie feindselige Wesen betrachten, die in gewissen Punkten an einander gerathen können, noch nicht zum vollen Bewusstseyn ihrer selbst gekommen seyen.

186. Wie in diesen drey genannten, so in allen übrigen Punkten, die man für Berührungs- und Collisionspunkte angesehen hatte.

187. Dadurch ist also die Verschiedenheit des Staates von der Kirche vollständig erwiesen und beståttiget; denn es giebt keinen Punkt — Beyde bloss betrachtet, was sie nothwendig sind — wodurch das Eine in das Andere übergehen könnte.

188. Dadurch sind wir aber auch dahin gekommen, um mit aller Gewissheit einzusehen, in welchem Sinne man sagen könne, die Kirche existire im Staat, und der Staat in der Kirche. Dieses ist nämlich nur in sofern wahr — *Beyde bloss nach ihrem Wesen nach betrachtet* — als eben dieselben Menschen,

wel-

welche Mitglieder der Kirche ſind, zugleich Bürger des Staates ſind.

189. Es kann alſo nicht ſoviel bedeuten, als exiſtirten beyde in demſelben Kreiſe, und als wohnten ſie zugleich in Einem Hauſe, wovon der Staat der Eigenthümer, und worein die Kirche mit- oder ohne Miethe aufgenommen wäre, oder umgekehrt; denn, wie es oben unwiderſprechlich gezeigt worden, hat jedes dieſer zwey ſeinen eigenen Kreis, ſeine eigene Sphäre, die ſich gegenſeitig nicht berühren. Ihre Coexiſtenz hält darum den Begriff der Subordination nicht in ſich.

190. Dieſes iſt auch die wahre Offenbarung, *wie* und *warum*, und *wie lange* Concordate zwiſchen Staat und Kirche nothwendig ſind. Das *Wie* und *Warum*, wie beydes aus dem Bisherigen folgt, iſt ſogar durch die Geſchichte der Concordate bewährt. Der zeitliche Grund ihrer Entſtehung, und der in ſie aufgenommene Keim der Auflöſung, wird an ihrem Unbeſtand erkannt. Sie hören alsdann von ſich ſelbſt auf, wenn Staat und Kirche ſich einmal als das erkannt haben, was ſie an- und für ſich ſind, und ſeyn können.

93.

Damit iſt nun aber auch alles geſagt, was ich vom Weſen des Staates ſowohl für ſich, als auch gelegentlich in Beziehung auf die Kirche ſagen wollte. Dieſe Sache, ſo leicht ſie iſt, war doch bis daher in ein tiefes Dunkel eingehüllt, und wie vor aller Augen verborgen. Die davon ſprachen, konnten unmöglich was Tüchtiges und Kräftiges ſagen, weil ihnen die Idee des Staates durchaus unbekannt war, und ſie ſomit nicht wiſſen konnten, was der reale

Staat

Staat seyn müsse, um jene Idee sichtbarlich darzustellen. Ferner wollten sie nichts von dem Abfall und der Sünde des Menschen wissen, und kamen somit nie auf den Gedanken, als wäre eine nothwendige Beziehung des Einen auf das Andere. Es konnte ihnen darum nicht beyfallen, der reale — wirkliche — Staat könne als Darstellung der Idee des Staates gar nicht eintreten, ohne dass er zugleich eine Vorbereitung zu jener Darstellung sey, und dass er diese Vorbereitung nur seyn könne, einer Seits durch das Aufheben aller Hindernisse des leiblichen und geistigen Organismus, durch die Sünde entstanden, (in soweit sie von ihm aufgehoben werden können), und anderer Seits durch das Setzen aller Beförderungsmittel Beyder. Sie wussten somit nicht, was der reale Staat seyn könne und müsse; und so mussten sie nothwendig das Ganze verfehlen, obwohl sie dabey manches Wahre und Trefliche, zwar nicht mit vollem Bewusstseyn, aber doch aus Ahndung sagten. Nur also auf dem angedeuteten Wege lässt sich über diesen wichtigen Gegenstand etwas Haltbares erwarten; nur darauf kann man einmal auf eine feste und unwandelbare Form der Rechtslehre kommen, die eben so nur *Eine* seyn kann, wie die Idee des Rechts, und die sichtbarliche Darstellung desselben an- und unter den Menschen, welche nur der Staat seyn kann.

94.

Ich könnte nun dieses eben so bey der Constitution, Form und der darinn enthaltenen Staatsgewalt, wie sie als Einheit nothwendig zur Zweyheit wird; ferners von der richterlichen Gewalt, wie sie in besondern Fällen eine besondere Aeusserung der zweyfachen,

fachen, d. i., der gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt ist; dann von der Entstehung der verschiedenen Rechte aus der Staatsgewalt als der Quelle derselben etc. und endlich bey der administrativen Staatsgewalt und ihren Zweigen durchführen; denn alles ist schon im Aufheben der Hindernisse, und im Setzen der Beförderungsmittel des leiblichen und geistigen Organismus, und dann in der Staatsreligion, deren wirkliche Darstellung der Staat selbst ist, gegeben. Allein dieses liegt hier ganz ausser meinem Plane; und ich werde es darum bey einer andern Gelegenheit ausführen. Ganz anderst verhält sich die Sache beym Wesen des Staates; denn, da ich es, als ein Resultat aus der vorhergehenden Lehre vom Abfalle des Menschen aufstellte: „*der Staat sey nothwendig eine Anstalt, ja selbst die wirkliche Darstellung der Menschwerdung und des Menschgewordenseyns der Menschen*;" so musste gezeigt werden, was das Wesen desselben sey, oder was der Staat beym gegenwärtigen Zustande der Menschen seyn könne und müsse. Dadurch ist aber nach allen Seiten am Wesen der Philosophie dargethan, dass ein allgemeiner Irrthum auf dem menschlichen Geschlecht liege, und so der Verfall desselben, und die Quelle dieses Verfalls an demselben Wesen aufgedeckt, und damit der erste Theil unserer Untersuchung vollendet.

Zweyter Theil.

Verſuch,

in der Geſchichte der Philoſophie aufzuzeigen, daſs dieſelbe einen allgemeinen Irrthum des menſchlichen Geſchlechtes vorausgeſetzt und anerkannt habe.

Nähere Beſtimmung deſſen, *was* hier geleiſtet werden ſolle, *wodurch* und *wie.*

1.

Was nun im erſten Theile dieſer Schrift am Weſen der Philoſophie nachgewieſen worden iſt; das ſoll im zweyten Theile in der Geſchichte derſelben Philoſophie aufgezeigt werden. Ich verſtehe aber unter der Geſchichte der Philoſophie: 1. Die Geſchichte ihrer Entſtehung, und vorzüglich der erſten Anfänge, der Veranlaſſungen und Urſachen, welche zu ihrem Entſtehen mitwirkten. 2. Die Geſchichte ihrer weiteren Bildung, Ausbildung, Erhaltung, ihres Verſchwindens und Wiederauflebens.

3. Die Geschichte der verschiedenen Ansichten derjenigen, die man mit Recht oder Unrecht Philosophen nannte, und 4. die Geschichte ihres Einflusses auf alle Wissenschaften und Künsten, ja sogar auf das religiöse und öffentliche Leben der Menschen.

2.

Nun könnte dasjenige, was hier unsere Aufgabe ist, wohl aus der Geschichte der Philosophie nach ihrem ganzen Umfange betrachtet, wie wir denselben so eben abgesteckt haben, erwiesen werden; denn überall finden wir es, z. B. in der Geschichte der Entstehung, dass der im gewöhnlichen Erkennen bemerkte Irrthum die Veranlassung des Philosophirens gewesen, und dass man also gerade da ihre erste Anfänge zu suchen habe. Und ist dieses, so ist eben damit ausgesprochen, dass der Irrthum das allgemeine Loos der Menschen sey, wovon die Philosophie, und das mit ihr, der Sache nach, Eines in Beziehung auf das wichtigste Erkennen der Menschen — die göttliche Religion — dieselben erlöse.

3.

Eben dasselbe offenbaret sich vorzugsweise in der Geschichte der Bildung und Ausbildung der Philosophie, und darum in dem ausdaurenden Bestreben der Philosophirenden, (wovon wir fortlaufende Zeugnisse durch alle Jahrhunderte haben), welches ganz allein darauf gerichtet war, das grosse und wichtige Räthsel zu lösen, das ihnen das Verhält-

nifs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen vorlegte; denn offenbar beſtehet die ganze Philoſophie in der Auflöſung deſſelben, d. h., ſie iſt die Auflöſung dieſes Räthſels ſelbſt; und alle Differenz zwiſchen den ſogenannten philoſophiſchen Syſtemen, (denn in Wahrheit giebt es nur Ein Syſtem, wie es nur Eine Philoſophie giebt), beſtehet bloſs einer Seits in der differenten Behauptung der Auflösbarkeit oder Unauflösbarkeit deſſelben, und anderer Seits in der Verſchiedenheit der geſuchten und verſuchten Auflöſung des nämlichen Fragepunktes. Alles alſo, was auſſer dieſer Sphäre liegt, gehört ſchon an- und für ſich nicht zur Philoſophie; ja ſogar die Ausſage der Unauflösbarkeit, und alles unter dieſer Vorausſetzung Geſagte iſt ſchon durch ſich ſelbſt vom Kreiſe der Philoſophie ausgeſchloſſen; man mag es hernach nennen, wie man will; denn daran liegt gar nichts.

4.

Der nämliche Beweis läſst ſich ſogar aus der Geſchichte des Einfluſſes führen, den die Philoſophie auf das religiöſe und öffentliche Leben durch ihre Reſultate ausübte; denn dieſer Einfluſs konnte ſich nur durch eine andere Geſtaltung, und gleichſam Umgeſtaltung des öffentlichen Lebens äuſſeren. Dieſe neue Geſtaltung ſetzt nothwendig ein Schlechteres voraus, das eine Folge oder Wirkung der Unwiſſenheit und des Irrthums war, und nun durch den Einfluſs der Philoſophie vertilgt wurde. Und

ſo iſt die Geſchichte der Philoſophie, als Geſchichte des Einfluſſes derſelben auf das öffentliche Leben, ein Beweis des Irrthums, womit die Menſchen behaftet ſind.

5.

Das bisher Geſagte ſoll aber bloſs zeigen, daſs aus der Geſchichte der Philoſophie, nach ihre mganzen Umfange betrachtet, der allgemeine Irrthum des menſchlichen Geſchlechtes *er*weislich ſey, und folglich daraus, und zwar nach der angegebenen *Art* und *Weiſe* erwieſen werden könne. Damit ſoll aber nicht geſagt ſeyn, daſs es hier ſchon durch das bloſse Hindeuten geſchehen ſey, ja nicht einmal, daſs es von uns nach dieſer Art und Weiſe geſchehen werde. Eine ſolche Geſchiedenheit der Geſchichte der Philoſophie in ihre Theile, und ein ſolches Beweisführen iſt bey meinen anderweitigen Abſichten unmöglich, weil ſie dieſen geradezu widerſpricht.

6.

Indeſſen gilt alles, was von uns in dieſem zweyten Theile aus- und von der Geſchichte der Philoſophie geſagt wird, bloſs in dieſer Beziehung, um den von der Philoſophie vorausgeſetzten und anerkannten Irrthum des menſchlichen Geſchlechtes nachzuweiſen. Dieſe Beziehung iſt nun bald unmittelbar, bald mittelbar; denn auch Vieles, was nur in einer mittelbaren Beziehung mit unſerer Un-

 ter-

tersuchung stehet, muss daraus gesagt werden, weil, wie ich kurz zuvor bemerkte, nicht alles, was sich den Namen Philosophie beylegt, die Auflösung jenes Räthsels für möglich, und nicht jede Philosophie, die wirklich dieses Namens, des Bestrebens und Philosophirens wegen, nicht ganz unwürdig ist, die wirkliche und gelungene Auflösung desselben in sich hält. Soll also doch in der Geschichte der Philosophie nachgewiesen werden, dass sie zu allen Zeiten einen allgemeinen Irrthum vorausgesetzt und anerkannt habe; so muss eben in derselben aufgezeigt werden, dass bey der grossen Verschiedenheit und Entgegensetzung der Behauptungen, dennoch Einheit dieser Voraussetzung war: *Der Mensch ist im Irrthume befangen:* und damit der Beweis vollständig, und jedem einleuchtend sey; so müssen die verschiedene Partheyen der Philosophirenden, und ihre karakteristische Unterschiede erkannt seyn, was nur allein durch die Geschichte ihrer Entstehung, Bildung, Ausbildung, Erhaltung, dann des Verschwindens und Wiedererscheinens; ferners durch die Angabe und Geschichte ihrer wesentlichen Abweichungen von einander, erreicht werden kann. Daraus läst sich also schon erkennen, wie wir uns im zweyten Theile verhalten werden; denn es folgt von sich selbst daraus, dass wir die Philosophie, von ihrem Entstehen an, bis auf unsere Zeiten, in der Geschichte, wenigstens nach ihren Hauptepochen verfolgen werden, um auf diese Weise eine vollendete An- und Einsicht zu erhalten, dass sie

 auch

auch in ihrer Geſchichte betrachtet, einen allgemeinen Irrthum, womit das menſchliche Geſchlecht behaftet wäre, anerkannt habe. Es darf ſomit niemal vergeſſen werden, daſs am Ende alles, was hier im zweyten Theile geſagt wird, *darauf*, und darauf *allein* berechnet ſey.

7.

Wir wollen uns aber nichtsdeſtoweniger *vorzüglich* an die Geſchichte der Philoſophie halten, wie ſie das unverwerfliche Zeugniſs ablegt, daſs ſeit der Entſtehung derſelben alles Dichten und Trachten der in Wahrheit Philoſophirenden dahin gieng, das oben genannte groſse Räthſel zu löſen, wodurch das Bekenntniſs abgelegt wurde, daſs der Menſch in Beziehung auf das Erkennen des Verhältniſſes des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen irre, und, was ſomit eins iſt, das Erkennen des Menſchen durchaus mit Irrthum behaftet ſey.

8.

Für dieſe Art und Weiſe, dieſe gegenwärtige Unterſuchung gerade ſo anzuſtellen, treten noch andere Abſichten ein, wovon die wichtigſte offenbar dieſe iſt, daſs den Theologen ſogleich diejenigen Anſichten von der Philoſophie und die verſchiedenen Philoſophirmethoden zu Theil werden, welche ich für die wahren halte, und vorzüglich, daſs ſie vermittelſt derſelben von dem durch alle Jahrhunderte hindurch fortlaufenden Einfluſs der Philoſophie

phie auf die Theologie, oder beſtimmter zu ſprechen, von der jedesmaligen Verbindung der Philoſophie, mit dem geſchichtlichen Theile der Theologie, und mithin von der Vorausſetzung aller wahren Theologen überzeugt werden, daſs keine Theologie ohne Philoſophie möglich ſey. Ferners liegt auch bey dieſem Gange jene wichtige Bemerkung auf dem Wege, daſs von jeher die Religion der mächtige Motor geweſen ſey, der die Menſchen zum Philoſophiren brachte, und darinn erhielt, und daſs man ſomit gerade die Philoſophie verbanne, wenn man die Religion wie eine verbothene Waare behandelt. Dieſe Bemerkung taugt aber beſonders dazu, diejenigen Menſchen nach ihrem wiſſenſchaftlichen und ihrem wahren Werthe zu beurtheilen, welche, ſie mögen glänzen, wie ſie wollen, Religion und ihre Wiſſenſchaft (Theologie) für etwas Geringes, oder wohl gar Entbehrliches anſehen. Sie haben ſich ihr Urtheil ſelbſt geſprochen.

9.

Um aber die Verſtändlichkeit des Innhalts von dieſem zweyten Theile zu erleichteren, will ich 1. ganz kurz aus der Geſchichte den Beweis, wie ſie ihn darbietet, für die Wahrheit unſerer Behauptung, und dann 2. die Geſchichte ſelbſt aufſtellen, in welcher er nach ſeiner ganzen Ausdehnung enthalten iſt.

Beweis

aus der Geschichte der Philosophie, daſs die Philosophie von jeher einen allgemeinen Irrthum des menſchlichen Geſchlechts vorausgeſetzt und anerkannt habe.

10.

Dieſer Beweis liegt ſo offen in der Geſchichte da, daſs es gar keiner Mühe bedarf, um denſelben herauszufinden; wir mögen darum bey der Geſchichte der Entſtehung und Bildung, oder bey jener der Erhaltung der Philoſophie Nachfrage halten. Ueberall iſt die Antwort auf unſere Frage gleich. Iſt aber von der Entſtehung der Philoſophie, und ihrer Geſchichte die Rede; ſo kann damit nur die Entſtehung derſelben bey den Griechen gemeint ſeyn, weil nur bey dieſem Volke bis itzt dieſe Entſtehung gültig dokumentirt iſt. (Ich will aber damit nicht ſagen, als wären für die Entſtehung der Philoſophie bey anderen Völkern nicht auch Dokumente da, die als gültig erwieſen werden könnten. Nur ſcheinen ſie für itzt nicht als ſolche erwieſen zu ſeyn). Geben wir nun auf die Entſtehung, und die Zeit der Entſtehung der Philoſophie bey dieſem ſo merkwürdigen Volk der Griechen acht; ſo können wir keinen Augenblick zweifeln, daſs die homeriſchen und vorhomeriſchen Zeiten Griechenlands dieſe Zeiten der entſtandenen Philoſophie nicht ſind;

denn die damaligen Bewohner Griechenlands kannten eben ſo wenig Philoſophie, wie ehemals die Bewohner der deutſchen Wälder. Erſt mit Thales fieng der menſchliche Geiſt an ſich zu regen, und gleichſam unbewuſst, an die Feſſeln zu gerathen, an welche er gebunden war. Aber noch vermochte er nicht ſie zu ſprengen. Sein Verſuch über den Urſprung der Welt, und mit dieſem alle Verſuche der joniſchen Schule ſind, ſo zu reden, die erſten Verſuche, die Ketten der Endlichkeit zu löſen, und dadurch zum wahrhaft Unendlichen zu gelangen. Allein der Erfolg bewies, daſs ſie dasjenige nicht erreichen konnten, wozu ſie durch einen innern Drang ohne deutliches Bewuſstſeyn getrieben wurden, und daſs die Zeit der Reife des menſchlichen Geiſtes noch nicht eingetreten war; denn alle blieben innerhalb den Grenzen der ſichtbarlichen Natur ſtehen, und vermochten es nicht, ſich über dieſelbe zu erheben, weil ihrem Geiſte, nach Platons Ausdruck, das dazu nothwendige Geſieder mangelte. Feuer, Waſſer und Luft, woraus ſie alles entſtehen und werden lieſsen, gehören eben ſowohl, wie alles übrige, zur Natur; und ſogar die Weltſeele, wovon ſchon einige in dieſer Zeit ſprachen, war ihnen nichts weiter, als die Natur in ihrer Thätigkeit und Wirkſamkeit betrachtet, von welcher die todte Maſſe, Materie genannt, belebt, und dieſer verſchiedene Formen aufgedrückt wurden. Die ganze joniſche Schule, und namentlich Thales, Anaximander, Anaximenes und Pherecydes hatten darum

noch keine Ahndung, oder Gefühl des Unendlichen, deſſen ſie ſich hätten bewuſst werden können, im Gegenſatz zum Endlichen, und ſie waren ſomit — die Sache im Grunde betrachtet — noch nicht weiter gekommen, als die homeriſchen und vorhomeriſchen Zeiten waren. Nur daſs ſie einmal die Frage über den Urſprung der Welt aufgeſtellt hatten, daran die Vorwelt Griechenlands nicht einmal gedacht hatte. Man kann auch deſswegen die Geſchichte der Entſtehung der Philoſophie noch nicht mit der Geſchichte der joniſchen Schule beginnen; obwohl ſich hier die erſten Regungen des menſchlichen Geiſtes äuſſern, welche verkündigen, es werde bald ein Zuſtand der Menſchen eintreten, welcher die Philoſophie möglich, und zu einem Bedürfniſs der Menſchheit machen werde.

II.

Hier kommt uns nun, wie ich glaube, eine wichtige Bemerkung von ſich ſelbſt entgegen, die uns den damaligen religiöſen Zuſtand der Griechen offenbaret, oder beſtimmter zu reden, uns unwiderſprechlich zeigt, die Griechen hätten damals noch keinen religiöſen Zuſtand gehabt, weil ſie keine Religion hatten, Religion in derjenigen Bedeutung genommen, wie ſie bey dem Menſchen genommen werden muſs, nämlich als ein Gefühl des Göttlichen, deſſen ſich der Menſch bewuſst iſt, und nach welchem Gefühle er mit Freyheit handelt, und mit Freyheit ſich an Gott hält; denn ſie hatten weder

eine Kenntniſs von dem wahrhaft Göttlichen, das von dieſem Sinnlichen, wie es gewöhnlich von uns aufgenommen wird, offenbar und durchaus verſchieden iſt, noch einen höhern Sinn für die Natur, um darin Gott zu ſchauen, und ſo auch kein Gefühl jener ewigen Verbindung *deſſen, was wahrhaft Gott iſt*, mit dem Menſchen und der ganzen ſichtbarlichen Welt. Wäre dieſes wirklich geweſen; ſo hätte die joniſche Schule durch Religion geleitet, oder doch veranlaſst, auf den Gedanken gerathen müſſen, auſſer dieſem Sichtbarlichen das Unſichtbarliche zu ergreifen, oder doch wenigſtens das Erſte mit der Gottheit nicht zu verwechſeln. Da nun alſo dieſes nicht, ſondern vielmehr das Gegentheil geſchehen; ſo haben wir daran einen gültigen Beweis, daſs nach der wahren Betrachtung der Sache die Griechen auſſer allem *wahrhaft* religiöſen Zuſtande lebten: man müſste nur behaupten wollen, die ganze Natur, wie ſie unter dem Siegel der Nothwendigkeit ihre Verbindung mit Gott ausſpricht, lebe im religiöſen Zuſtande, womit jener der Griechen, und aller den Griechen gleicher Menſchen Eines wäre, (was vielleicht mit der bewuſstloſen Religion angedeutet werden ſolle); oder man müſste behaupten wollen, die Verehrer, z. B. der Fetiſche, hätten Religion. Allein, was das Erſtere betrift, ſo ſtreitet dieſe Bewuſstloſigkeit mit dem Weſen des Menſchen, weil er nur durch das Bewuſstſeyn Menſch iſt, und ſich dadurch vom Bewuſstloſen unterſcheidet. Selbſt in der höchſten Vereinigung mit Gott, was eigentlich

Reli-

Religion ist, erkennt er, und muſs erkennen das, wodurch er nicht Gott, ſondern ein in Gott Aufgenommenes, und mit ihm Verbundenes iſt; wie ich ſchon anderſtwo, wo von Beſondernheiten und Ideen die Rede war, nach mehreren Anſichten zu zeigen verſuchte. Das Zweyte aber kann auf keine Weiſe zugegeben werden; denn ihre Verehrung iſt eine falſche Religion, oder der Ausdruck einer falſchen Religion, die eben darum ſo gut, wie keine iſt, weil eine falſche Religion eine mit dem Irrthume behaftete, und davon ganz durchdrungene Religion iſt. Zwar haben dieſe Menſchen nothwendig eine Ahndung, ein Gefühl des Höhern; denn ohne dieſes iſt nicht einmal eine falſche Religion möglich. Aber dieſes Gefühl erhält eine falſche Richtung; gleichviel, woher es kommen möge; denn eben da, wo es ſich zum Höhern, d. h., vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen, vom Endlichen zum wahrhaft Unendlichen unmittelbar erheben, und hinneigen ſollte, neigt es ſich wieder zum Endlichen, erfaſst daſſelbe, und bleibt daran hangen. In beyden Fällen iſt alſo der Menſch ohne Religion, und lebt ſomit auſſer dem wahrhaft religiöſen Zuſtande.

12.

Nach dieſer Bemerkung kehren wir nun wieder zur Geſchichte der Entſtehung der Philoſophie zurück. Bald darauf trat nun wirklich unter dem Griechenvolke jener Zuſtand ein, welcher die Philoſophie möglich, und zu ſeinem Bedürfniſſe machte; denn

denn itzt erwachte in ihnen auf einmal das Gefühl des Unendlichen im Gegenſatz zum Endlichen mit Bewuſstſeyn, und eröffnete dadurch für ſie eine ganz neue Welt, auf welche ſie mit groſsen Hoffnungen und Erwartungen hinblickten. Indeſſen trat mit dieſem Zuſtande des erwachten Gefühles zugleich der Zuſtand des Widerſpruches und der Disharmonie ein, welcher aus jenem Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen im Innern des Menſchen hervorgieng. Nichts iſt aber dem Menſchen unerträglicher, als der Zuſtand des Widerſpruches; und er wird darum von ſich ſelbſt, d. i., von ſeiner eigenen Natur getrieben, dieſen Zuſtand der Unruhe und der Quaal, den Widerſpruch aufzuheben. Dadurch trat alſo zugleich die Möglichkeit, und das Bedürfniſs des Philoſophirens und der Philoſophie ein, und damit iſt nun der Zeitpunkt aufgefunden, mit welchem die Geſchichte der Philoſophie anfängt. Dadurch wurde aber zugleich anerkannt, daſs das Erkennen der Menſchen, wie es gewöhnlich iſt, mit einem Irrthume behaftet ſey.

13.

Daſſelbe Zeugniſs legt auch die Geſchichte der Erhaltung der Philoſophie, durch alle Zeiten, ab; denn ſie hat ſich nur deſswegen erhalten und fortgepflanzt, weil man ſie für das wahre Erkennen deſſen anſah, was iſt, und eben darum das gewöhnliche Erkennen für einen Irrthum hielt, womit das Menſchengeſchlecht befangen wäre. Die

Fort-

Fortpflanzung der Philosophie und das andaurende Streben der Menschen, dieses Erkennen festzuhalten, und weiter auszubilden, sind ein sprechendes Zeugniss, dass das gemeine Erkennen der Menschen nicht das Erkennen der Wahrheit, sondern Irrthum sey; und, da dieses Erkennen das gewöhnliche Loos der Menschheit ist, der Irrthum allgemein auf dem Menschengeschlechte liege. Dieser dadurch anerkannte und laut ausgesprochene Irrthum bezog sich zwar auf alles menschliche Erkennen, aber doch vorzugsweise auf das Erkennen Gottes und des Göttlichen, d. i., auf das Erkennen dessen, was Gott an- und für sich, und seinem Wesen nach ist, und wie er sich zum Universum überhaupt und insbesondere zum Menschen verhalte. Nun ist es aber einleuchtend, dass mit diesem Nichterkennen, oder mit dem Irrthume über Gottes Wesen und Verhältniss zum Menschen, nothwendig die verkehrte Richtung des menschlichen Herzens, oder die Verkehrtheit des Willens verbunden sey, und dass somit die Geschichte der Fortpflanzung der Philosophie durch das Anerkennen eines allgemeinen Irrthums eben dasselbe bejahe, was die Lehre des Christenthums durch die Liebe des Irrdischen, durch den Hang zum Moralischbösen ausspricht, welcher in jedes Menschen Herzen sich offenbaret. Damit ist nun aber auch der versprochene Beweis aus der Geschichte der Philosophie geschlossen.

Geſchichte der Philoſophie,

(*als Darſtellung des vorigen Beweiſes in ſeiner ganzen Ausbreitung.*)

14.

Die Geſchichte der Philoſophie, die wir hier aufzuſtellen verſuchen, beſchäftiget ſich vorzüglich damit, zu zeigen, *daſs* die Menſchen, und *welche* Menſchen, und *wie* eben dieſelben Menſchen ſeit dem deutlichen Bewuſstſeyn eines allgemeinen Irrthums ſich bemühet und geſtrebt haben, denſelben für ſich und andere aufzuheben, um zur Erkenntniſs des Wahren überhaupt durch die Erkenntniſs Gottes und des Göttlichen zu gelangen. Es darf aber nie vergeſſen werden, was wir ſchon im vorhergehenden Beweiſe bemerkten, daſs die Menſchen nur dadurch zur Erkenntniſs ihres Irrthums gekommen ſind, weil ſie zur Erkenntniſs des Unendlichen und Endlichen als Entgegengeſetzter gekommen ſind; denn ſo wurden ſie nothwendig zu jener Frage veranlaſst: Wie verhält ſich das Unendliche zum Endlichen? Iſt ein Verhältniſs, und welches iſt es zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen? Dieſe Frage nun einmal aufgeworfen, und ihre Löſung verſucht, muſsten ſie darauf kommen, daſs das Endliche, wie es bisher als ein wahrhaft Reales, und ein für ſich und aus ſich Beſtehendes allgemein angenommen wurde, in keinem Verhältniſſe zum Unendlichen, ſondern vielmehr in einem

gera-

geraden Widerspruche mit demselben sey, und dass somit auch die beyden Erkenntnisse des Unendlichen und Endlichen sich widersprechen müssen.

15.

Der erste Erfolg dieser Einsicht des Gegensatzes war also offenbar die Erkenntniss, dass das Menschengeschlecht sich allgemein in einer Unwissenheit, und in einem Irrthume über das Wesen des Unendlichen und Endlichen, befinde; und diese Einsicht brachte nothwendiger Weise das Streben und Bemühen der Menschen hervor, zur Erkenntniss des Wahren zu gelangen. Dieses so eben bezeichnete Bestreben wird nun allgemein Philosophiren genannt; und darum kann die Philosophie selbst nichts anderes seyn, als die durch jenes Bestreben gewonnene vollständige An- und Einsicht sowohl des Gegensatzes, als der Aufhebung desselben, und somit die Wiederherstellung der im Innern des Menschen gestörten Harmonie. Da nun der genannte Gegensatz im gewöhnlichen Wissen, und durch das gewöhnliche Wissen gesetzt ist, und dieses gewöhnliche Wissen ein Erkennen vermittelst der empirischen Anschauungen und der Verstandesbegriffe ist; so ist es deutlich und klar, dass die Philosophie nur dadurch Aufhebung des Gegensatzes werden könne, indem sie jenes gewöhnliche Wissen aufhebt, und an die Stelle desselben als Vernunfterkenntniss eintritt.

16. Doch

16.

Doch wir wollen demjenigen nicht vorgreifen, was unsere geschichtliche Darstellung des menschlichen Bestrebens in dieser Hinsicht zu leisten hat. Es wurde nur darum gesagt, um den Gegenstand zu bezeichnen, womit sich die Philosophie beschäftiget, und vermittelst des bezeichneten Gegenstandes sie selbst, als das, was sie ist, zu karakterisiren. Dieses mag hinreichen, um das Erste einzusehen, *dass*, und *warum* seit dem deutlichen Bewusstseyn eines allgemeinen Irrthums sich die Menschen bestrebt haben, den erkannten Irrthum aufzuheben, und dafür die Wahrheit zu gewinnen.

17.

Wir kommen nun zum Zweyten, das schon an- und für sich weit wichtiger ist, und es noch mehr wird durch seine Verbindung mit dem Dritten, worauf es eigentlich mit dieser ganzen geschichtlichen Darstellung abgesehen ist. Denn es läfst sich gar leicht einsehen, dass es von keinem geringen Vortheil sey, sowohl zur Verständlichkeit, als auch zum leichtern Ueberblick des Ganzen, wenn ich den Leser zuvor, ehe ich die verschiedenen Versuche aufstelle, das Verhältniss des Unendlichen zum Endlichen auszusprechen, mit den Männern, welche Stifter philosophischer Schulen waren, und mit diesen Schulen selbst, und ihren vorzüglichsten Lehrern bekannt mache: wenn ich ferners die Zeit ihrer Ent-

ſtehung, Ausbildung, Verbreitung, Fortdauer und Herrſchaft, die ſie vor andern errungen, und behauptet haben, dann ihrer Abnahme und allmäligen Verſchwindens bezeichne; denn nur dadurch wird der Einfluſs der Philoſophie auf die Bildung der Menſchheit und der Staaten, auf die Ausbildung der chriſtlichen Kirche und des katholiſchen Lehrbegriffs richtig erkannt, und damit ihre hohe Beſtimmung und Würde geoffenbaret. Iſt dieſes unſerm Bedürfniſſe gemäſs vollendet; dann werde ich diejenigen Männer und Schulen bezeichnen, welche deſswegen mit Recht Philoſophen und philoſophiſche Schulen heiſſen, weil ſie entweder jene Aufgabe über das Verhältniſs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen löſten, oder doch zu löſen ſich beſtrebten. Durch dieſe Bezeichnung werden aber zumal alle Männer als Nichtphiloſophen, und ihre Schulen als nichtphiloſophiſche Schulen bezeichnet, welche entweder dieſe Aufgabe gar nicht kannten, oder ihre Löſung nicht verſuchten, oder dieſe gar für unmöglich erklärten. Ich gehe nun zur Sache.

Joniſche Schule.

18.

Die joniſche Schule, wovon ich ſchon weiter oben gelegenheitlich geſprochen hatte, wird gewöhnlich für die erſte philoſophiſche Schule der Griechen ausgegeben. Geſtiftet vom Thales dem Mile-

Milesier, welcher vom Jahre 635 bis 543 v. Chr. lebte, durchlief sie einen Zeitraum von mehr als zweyhundert Jahren, gepflegt und ausgebildet von Anaximander und Anaximenes, Beyde Milesier, ferners von Anaxagoras dem Clazomenier, von Diogenes Apolloniates, und endlich von Archelaus, dem Schüler des Anaxagoras. Da das Sterbejahr dieser zwey letztern vermisst wird; so kann die Dauer der jonischen Schule nur beyläufig bestimmt werden. Aber gewiss ist es, dass diese Schule, als Schule, sich mit dem Tode des Archelaus schloss; obwohl vielleicht bey mehreren die Lehren und Grundsätze derselben fortdauerten. Leucipp und Demokrit in der eleatischen Schule gebildet, bekannten sich in der Folge öffentlich dazu.

Italische oder pythagorische Schule.

19.

In der ersten Blüthezeit der jonischen Schule erhob sich in Italien eine andere, vom Lande die italische, sonst auch von ihrem Stifter die pythagorische Schule genannt. Diese errichtete zu Croton, in Unteritalien, der Samier Pythagoras, Einer der merkwürdigsten Menschen, die je auf dieser Erde lebten. Er hatte sich zu Croton nach vielen und langen Reisen festgesetzt. Diese Schule zeichnete sich auch durch ihre Organisation und eine ganz eigenthümliche Erziehungsmethode ihrer Anhänger aus, vorzüglich aber durch ein geheimnissvolles

Wesen, in das sie sich selbst und ihre Lehren hüllte. Es konnte nicht fehlen, dass sie dadurch, so wie es der natürliche Gang der Dinge unter den Menschen mit sich bringt, den Neid und Widerstand gegen sich reizte, und so durch eben dasjenige ihren Untergang herbeyführte, wodurch sie glaubte, vorzüglich auf die Menschen wirken, und sich erhalten zu können. Der Stifter dieser Schule erlebte noch das gewaltsame Ende derselben, als eines geheimen Ordens. Sie fieng — um wenigstens die Zeit ihrer Entstehung *beynahe* zu bestimmen — etwa etlich und fünfzig Jahre, nach der Errichtung der jonischen Schule an, und scheint, als rein pythagorische Schule, d. i., als an die reine und ungetrübte Lehren ihres Meisters sich haltend, die Zeiten des Ptolomäus Lagis erreicht zu haben; denn bis dahin, sagt uns eine zwar nicht ganz bewährte Nachricht, wäre sie durch Aristäus, Minesarchus oder Telauges, den Sohn des Pythagoras, Bulagora, Gortyda, Aresa, Diodorus Aspendius und Archytas, wovon immer der Eine sie den Händen des Andern übergab, erhalten worden.

20.

Nach der Auflösung dieser Schule, als einer geheimen Gesellschaft, und nach der Zernichtung ihrer organischen Gesetze, an welche sich die Mitglieder des Ordens mit der grössten Gewissenhaftigkeit hielten, und worunter das Wort des Meisters das erste und heiligste Gesetz war, darf man sich nicht wundern,

dern, wenn einige derselben in Lehren und Meinungen von dieser Schule abwichen, und auch in diesen Abweichungen Freunde und Anhänger in der Folge hatten. Jene sowohl, als diese, sind dieser Abweichungen wegen mit dem Namen der *Halbpythagoräer* bezeichnet. Die Berühmteren davon, deren Andenken uns die Geschichte erhalten, sind Ecphantus von Syracus, Hippo von Rhegium, Empedocles von Agrigent, Epicharmus von Coos, Ocellus Lecanus, Timäus von Locri, Archytas von Tarent, Alcmäon, Hippasus der Italier, Philolaus von Croton, Eudoxus von Cnidos.

Eleatische Schule.

21.

Nicht lange nach der Zerstörung der italischen, oder pythagorischen Schule, als eines geheimen Ordens, (denn als öffentliche Schule hätte sie fortdauren können), bildete sich zu Elia, oder Velia, einer Stadt in Großgriechenland (im untern Italien), eine neue Schule unter Xenophanes, einem Schüler des Telauges, Pythagoras Sohns, unter dem Namen: *eleatische Schule:* bekannt, welchen sie von ihrem Wohnsitz erhalten hatte. Sie kann und muss als ein Abkömmling der pythagorischen Schule betrachtet werden, da, wie wir hörten, der Stifter derselben Xenophanes, ein Schüler vom Sohne Pythagoras war; und vielleicht wissen wir dasjenige, was wir noch von den Lehren dieses merkwürdigen

Mannes wiſſen, nur allein, oder doch auch vermittelſt der eleatiſchen Schule, und der vorzüglichen Männer, die darinn geblühet haben. Denn durch die Alexandriner ſcheint, nach der obigen Deutung, auch vieles von dieſem Manne auf uns gekommen zu ſeyn, obwohl es ſich nicht vollſtändig als rein pythagoriſch dokumentiren läſst. Seine eigenen Zöglinge durften, ſo lange der Orden beſtand, nichts ſchreiben, ſo wie er ſelbſt nichts ſchrieb, auch andern nichts offenbaren, ſo wie er niemand, auſſer den Eingeweihten, etwas offenbarte. Zu dieſem unverbrüchlichen Stillſchweigen waren ſie durch das feyerlichſte und heiligſte Gelübde verbunden.

22.

Die bemerkungswürdigſten Männer dieſer Schule, (und hier müſſen wir beſonders darauf achten, weil in dieſer Schule die Philoſophie unter den Griechen in der wahren Bedeutung des Wortes ihren Anfang nahm, in ſofern ihre Entſtehung durch geſchichtliche Dokumente erwieſen werden kann; denn nach meiner Ueberzeugung war ſie ſchon das Eigenthum der italiſchen Schule); alſo die bemerkungswürdigſten Männer dieſer Schule ſind Xenophanes von Kolophon, der Stifter derſelben, Parmenides von Elia, Meliſſus von Samos, Zeno von Elia. Dieſe Schule dauerte nicht gar lange, ſie mag ſich ohngefähr achtzig Jahre erhalten haben; denn ſo einen beyläufigen Zeitraum mögen wir aus dem Sterbejahr des

des Xenophanes, Stifters dieser Schule (495 v. Chr.), und aus dem Geburtsjahr des eleatischen Zeno, des letzten bekannten Lehrers derselben (459. v. Chr.), vermuthen. Sowohl in Grofsgriechenland, dem eigentlichen Vaterlande der griechischen Philosophie, als auch von da nach dem Mutterlande der Griechen verpflanzt, artete die Philosophie in die Sophistik aus, d. i., in die erbärmliche Kunst, Satz und Gegensatz in Schutz zu nehmen, und jeden als wahre Behauptung zu vertheidigen.

Sokratische Schule.

23.

In diesem traurigen Zustande traf Sokrates die Philosophie an, und es kann uns gar nicht befremden, wenn dieser Mann mit einem edeln und zarten Gefühle des Grofsen und Göttlichen begabt, eine Kunst verabscheuete, welche blofs dazu gebraucht wurde, andere Menschen zu täuschen, und bey ihnen Ehre und Ansehen, und, was noch schlechter war, von ihnen Geld zu erwerben. Von einem innern Drange zum Wahren und Guten getrieben, verliefs er gar bald die Bildhauerkunst, zu der ihn sein Vater bestimmt hatte, und widmete sich ganz der Philosophie. Dieser Schritt gewann ihm die Liebe und Freundschaft eines reichen Mannes, Crito mit Namen, und von diesem, bey seinen dürftigen Umständen, unterstützt, genofs er den Unterricht berühmter Lehrer, des Anaxagoras und Arche-

laus aus der jonifchen Schule. Da er nun ohnehin von der Natur mit den ausgezeichnetften Talenten begabt war, die der Gegenftand einer allgemeinen Bewunderung waren; fo konnte es nicht fehlen, dafs er gar bald zur Erkenntnifs der Nichtigkeit der Sophiftik, und zur Einficht des Betruges der Sophiften gelangte.

24.

Um nun ihren fchädlichen Wirkungen in Weg zu treten, (denn reine Menfchenliebe befeelte ihn; ja die Liebe des Wahren und Guten war gleichfam zur Seele feiner Seele geworden), bildetete er fich zum Antipoden der Sophiften; feine Lehre und Lehrart, fein Leben und Lebenswandel waren der gerade Gegenfatz von demjenigen, was, und wie die Sophiften lehrten, was, und wie fie handelten. Diefes auffallende Schaufpiel zog die Augen und die Aufmerkfamkeit der Athenienfer auf fich, (denn in feiner Vaterftadt, Athen, lehrte Sokrates), und es konnte nicht fehlen, dafs auch bey der grofsen Menge von Thoren, diefer fo gewöhnlichen Erfcheinung in grofsen und volkreichen Städten, dennoch fich mehrere fanden, welche Sinn und Liebe für Tugend und Weisheit hatten. Es vereinigte fich darum in Kurzem eine gröfsere Anzahl von Menfchen, welche fich für Freunde und Anhänger feiner Lehren erklärten. Die daraus refultirende Abnahme der Schule der Sophiften, die verminderte Einnahme, mit dem finkenden Anfehen, reizte nothwendig den

Hafs,

Hafs, Neid und Widerftand der Sophiften, und ihre fchon zuvor beleidigte Ehre wurde durch die beifsende Ironie des neuen Lehrers nur um fo mehr gekränkt, und zwar fo, dafs fie auf feinen Untergang fannen, und vermittelft der boshafteften Verläumdungen, und durch Lügen aller Art bewirkten. Dazu mufste das Theater den Anfang machen, und Ariftophanes Wolken — eine beifsende Satyre auf Sokrates und feine Lehren — datiren fich von diefem verabfcheuungswürdigen Unternehmen. So mufste endlich die Tugend und Unfchuld dem triumphirenden Lafter und der öffentlichen Ungerechtigkeit unterliegen; und Sokrates ftarb an dem Giftbecher, den er auszuleeren gezwungen war, im J. 399. v. Chr. in einem Alter von 70 Jahren.

25.

Sokrates war alfo der Stifter einer neuen philofophifchen Schule zu Athen, deren Anfang mit dem Ende der jonifchen und eleatifchen Schule zufammen traf. Sie war aber ihren Lehren und Abfichten nach fowohl von der Einen, als von der Andern verfchieden, wie wir fchon aus dem Gefagten fchliefsen können; aber in der Folge noch mehr, bey der Betrachtung der eigenthümlichen Lehren einer jeden Schule fehen werden. Man kann darum nicht fagen, dafs fie aus der jonifchen, oder italifchen, oder eleatifchen Schule hervorgegangen wäre. Jene Betrachtung foll uns ferners offenbaren, ob ihre Lehren wahrhaft philofophifche Lehren, und fie in Wahr-

heit eine philosophische Schule heissen könne. Wobey zugleich erkannt wird, was man von denjenigen zu halten habe, welche, um den Sokrates zu ehren, ihn den Philosophen des geusnden Menschenverstandes nennen.

26.

Nach seinem Tode stifteten seine Schüler mehrere und von einander verschiedene Schulen, die man aber nicht als entstanden aus der sokratischen Schule ansehen kann; denn sie waren alle von den Grundlehren derselben abgewichen, oder, bestimmter zu reden, sie hatten die der sokratischen Schule entgegengesetztesten Grundsätze angenommen. Es ist darum die verkehrteste Ansicht der Sache, wenn man nicht nūr die Schulen, sogleich nach seinem Tode entstanden, sondern sogar die aristotelische, epikureische, stoische, neue akademische und pyrrhonische, von Sokrates Schule ableitet. Nur wenige blieben bey seiner reinen Lehre stehen, nämlich Xenophon, Aeschines, Kebes, Krito, Phado, Menedemus, wovon die zwey letztern in ihrem Vaterlande die elische und eretrische Schulen stifteten.

Platonische Schule.

27.

Mit der elischen Schule entstanden zu gleicher Zeit die kyrenatische durch Aristipp, die megarische durch Euklid, die akademische durch Platon, und die

die kynische durch Antisthenes. Unter allen Genannten erhob sich aber die Akademie durch Platon gestiftet, die den Namen von dem Orte der gewöhnlichen Zusammenkünfte erhielt; denn Platon hatte seine Vorlesungen in einer Vorstadt Athens, und zwar im Gymnasium, Akademie genannt, eröffnet, und dort mit seinen Freunden die Unterredungen gehalten. Er war zu Athen gebohren, ein Sohn des Aristos, im ersten Jahre der 86. Olympiade, oder 429 Jahr v. Chr., und starb im ersten Jahre der 108. Ol. oder 348 Jahr v. Chr., 81 Jahre alt. Aus der ganzen Berechnung und Zusammenstellung der Daten, so wie sie uns die Geschichte liefert, ist es ersichtlich, daſs Sokrates um 40 Jahre älter, als Platon war, und da Sokrates nur ein Alter von 70 Jahren erreichte, und Platon nur acht Jahre den Unterricht in der Schule Sokrates genossen, obwohl er bey seinem Lehrer bis zu dessen Tode ausharrte; so ist es weiter offenbar, daſs Platon im zwey und zwanzigsten Jahre seines Alters in die Schule des zwey und sechzigjährigen Sokrates getreten ist. Schon vor seinem Eintritte in die sokratische Schule war der geist- und talentreiche Jüngling, dessen ungemeiner Reichthum an Gaben jeder Art vielleicht zu manchen, Fabeln ähnlichen, Erzählungen Anlaſs gegeben hatte, in die Lehren der pythagorischen und eleatischen Schule eingeweihet; und so können wir uns nicht wundern, wenn Platon manches in Sokrates Lehre für einseitig und unzureichend angesehen, und besonders darinn die letzten Gründe ver-

mifst hatte. Daher kam es, dafs er nach dem Tode feines Lehrers, aus Furcht Athen verlaffend, zu Megara bey Euklides Unterricht nahm, und erft von da aus feine philofophifchen Reifen begann.

23.

Bey diefem Unternehmen gieng er wieder zuerft nach Italien zurück, der pythagorifchen Philofophie wegen, und fchiffte fich von da aus nach Afrika ein, um zu Cyrene, einem damals berühmten Wohnfitz der Wiffenfchaften, bey Theodor Geometrie zu ftudieren, von welchem Orte er feine Reife zu den ägyptifchen Prieftern antrat. Von Aegypten kehrte er wieder nach Italien zurück, und hörte zu Tarent den Euryth und Archytas, wo er auch fehr wahrfcheinlich fich in den geheimen Orden der Pythagoräer, welcher noch im Verborgenen lebte, aufnehmen liefs. Nach einem nicht gar langen Aufenthalt am Hofe des Dionyfius zu Syrakus, der fogar fein Leben in Gefahr fetzte, kam er endlich nach Athen zurück, und ftiftete die Schule, unter dem Namen der Akademie bekannt. Unter ihm und durch ihn erftieg die Philofophie der Griechen ihre höchfte Stufe; oder vielleicht beffer, die Philofophie wurde von Platon wieder zum Leben erweckt, welche fchon von Xenophanes und Parmenides gebohren, aber nach dem Eleaten Zeno gleichfam geftorben war.

29. Sei-

29.

Seine innigen Freunde, und die treuen Anhänger feiner Lehre, die auch die von ihm geftiftete Schule in der Folge erhalten und fortgepflanzt haben, find Speufipp, feiner Schwefter Sohn, g. 339. v. Chr., Xenokrates, g. 314. v. Chr., Krantor; ferner, jedoch mit wefentlicher Abweichung, (denn fie ftifteten die neue Akademie): Arkefilas, Lakydes, Karneades, deren Sterbejahre, auffer jenem des Arkefilas, nicht bekannt find.

Ariftotelifche oder peripatetifche Schule.

30.

Der Berühmtefte unter Platons Schülern ift ohne Zweifel Ariftoteles, der Stifter einer neuen Schule, die entweder von ihm die ariftotelifche, oder von der Art, ihre Unterredungen zu pflegen, die peripatetifche, oder von ihrem Wohnfitz das Lycäum genannt wird. Die Vorzüge diefes Mannes beruhen hauptfächlich auf der Mannigfaltigkeit feiner Kenntniffe, die aber fammt und fonders nur empirifch find, und vermöge feiner Behauptung nur diefer Art feyn können. Er war defswegen der gerade Gegenfatz Platons, und konnte fich auf keine Weife in die Ideen und Vernunfterkenntniffe deffelben finden. Er hielt fich alfo ganz allein an die Erfahrung und den Verftand, und glaubte an der Bildung der allgemeinen Begriffe durch den Verftand das Sche-

ma

ma gefunden zu haben, nach welchem die Körper- und Geisterwelt erklärt werden könnte. Er hatte zwar gleich einige Freunde und Anhänger gefunden, worunter Theophrast, der Geschichtschreiber der Natur und der menschlichen Sitten, Aristoxenus der Musiker, Demetrius Phalareus, Heraklides aus Pontus, und der Physiker Strato vor anderen genannt zu werden verdienen. Doch gar bald sank das grosse Ansehen desselben, und, obwohl er nie ganz in die Vergessenheit verfiel, lebte er doch manche Jahrhunderte im Stillen, und muste manche Verfolgungen über sich gehen lassen, bis endlich ein Zufall im Orient seine Schriften hervor an das Tageslicht zog, von dort nach Europa verpflanzte, und im Abendlande eine mehr hundertjährige Herrschaft verlieh. Doch davon mehreres in der Geschichte der Erhaltung und Fortpflanzung der aristotelischen Philosophie.

Geschichte
der Erhaltung und Fortpflanzung der platonischen Philosophie.

31.

Nach der Geschichte der Entstehung dieser drey verschiedenen Schulen, der sokratischen, platonischen und aristotelischen, wobey zugleich auf ihre wesentliche Verschiedenheiten hingedeutet wurde — was allein schon hinreichen mag, die Falschheit jener

ner Ansicht aufzudecken, welche aus Sokrates Schule die platonische, und aus der platonischen die aristotelische entstehen läſst — kehre ich nun wieder zur platonischen Schule zurück, um die Geschichte ihrer Erhaltung und Vererbung bis auf unsere Zeiten zu verfolgen. Zuvor aber merke ich noch an, daſs unsere Absicht, und die dieser Absicht entsprechende Ausführung bloſs allein auf die geschichtliche Darstellung der Erhaltung und Fortpflanzung der platonischen und aristotelischen Schule und Philosophie gehe, wodurch also die Geschichte der Fortpflanzung aller übrigen philosophischen Schulen von sich selbst ausgeschlossen sind; sie mögen nun vor- oder nach Platon und Aristoteles entstanden seyn. Nur einige Schulen späterer Zeiten sind davon ausgenommen, jene nämlich, deren Wirksamkeit noch uns sichtbarlich ist, und die deſswegen mit uns in einer näheren Verbindung stehen, aber auch nur, oder doch vorzüglich darum, um zu zeigen, *ob*, und *wie* sie von Einer dieser Zwey, oder von beyden zugleich verschieden sind, oder im Gegentheil mit ihnen zusammentreffen. Ich schlieſse aber diejenigen, die hier ausgeschlossen werden, deſswegen von dieser Geschichte aus, (sie mögen nun vor- oder nach Platon und Aristoteles entstanden seyn), weil sie, *vor entstanden, entweder* zur jonischen Schule gehören, wie Leucipps und Demokrits Versuche, und darum so wenig, wie die jonische Schule, zur Geschichte *philosophischer* Schulen gehören, und, wenn sie dazu gerechnet werden sollen, nur in sofern dazu gehören, als die jo-

nische

nische Schule wie ein Theil in die aristotelische als ein Ganzes aufgenommen ist, *oder* weil sie — *vor entstanden* — wie die italische und eleatische Schule, in die platonische übergegangen; (denn ich sehe die platonische Schule, wie eine Wiedererweckung und Fortsetzung der zwey genannten Schulen an, nur mit einer gewissen Sichtung der Lehren, und mit mehr dialektischer Kunst verbunden, weil der Stifter selbst, nach meiner Ansicht, der gröste dialektische Künstler ist). *Nach entstanden*, sind sie entweder nur theilweise Ansichten der allumfassenden platonischen Ansicht, oder nur durchgeführte Theile von dem Ganzen der aristotelischen Philosophie, und sind als solche, d. h., als Töchterschulen, in der Einen Mutterschule enthalten; oder sind misslungene Versuche, Platons und Aristoteles Philosophie zu verschmelzen, die doch als Gegensätze im Princip aller Verschmelzung unfähig sind; oder sie sind Versuche, die absolute Unmöglichkeit aller Philosophie darzuthun. Unter diese verschiedene Rubriken gehören nun die pyrrhonische, epikuräische, stoische und neuakademische Schulen. Dieses Verfahren ist auch schon dadurch gerechtfertiget, weil ich nicht gesonnen bin, eine vollständige Geschichte der sogenannten philosophischen Systeme aufzustellen, was aus der weiter oben erklärten Absicht von sich selbst einleuchtet. Nun zur Sache selbst.

32.

Die griechischen Philosophen, in der Schule Platons erzogen, (jene ausgenommen, welche nach der kurz zuvor gemachten Bemerkung, treue Anhänger Platons blieben), theilten sich gar bald nach seinem Tode in das Feld platonischer Philosophie, und ein jeder nahm, so zu reden, einen Theil für sich, und zur eigenen Pflege. Die nothwendige Folge davon war, daſs in dieser Zerrissenheit die Theile, als Theile der Einen platonischen Philosophie, gar bald unkennbar wurden, und ein jeder für sich als ein Ganzes, unabhängig von dem wahren Ganzen, bestehen wollte. Damit war der Abfall nicht nur eingeleitet, sondern wirklich gesetzt. In diesem Gedränge flüchtete sich die platonische Philosophie von den Hellenen, zu den hellenistischen Juden, und von da nach Alexandria in Aegypten, dem damaligen Wohnsitze der Künsten und Wissenschaften. Potamo, Ammonius Sacca, Plotin, Porphyrius und Jamblichus sind die berühmtesten Männer, welche in der alexandrinischen Schule gebildet, die Philosophie Platons wieder ins Andenken und zu Ehren brachten. Freylich werden auch sie beschuldiget, als hätten sie dieselbe mit Zusätzen beladen, aus der pythagorischen und orientalischen Philosophie entlehnt, weſswegen sie auch den Namen der Neuplatoniker erhielten. Wir wollen den Werth oder Unwerth dieser Beschuldigungen nicht weiter untersuchen; denn diese Untersuchung liegt aus-

auſſer dem Kreiſe, in dem wir uns befinden. Nur ſoviel merke ich, wie im Vorbeygehen an, daſs diejenigen, welche dieſe Vorwürfe, der alexandriniſchen Schule machen, ihre Einſicht in den Platonismus und Neuplatonismus nicht bewieſen haben, und darum kein gültiges Urtheil zu ſprechen vermögen, was in dem Letztern der pythagoriſchen und orientaliſchen Philoſophie, oder jener des Platons angehöre. Sie ſind darinn denjenigen gleich, welche in unſern Tagen der erwachenden Philoſophie itzt den Platonismus, itzt den Neuplatonismus, itzt den Spinozismus zum Vorwurfe machen, und doch zu gleicher Zeit auf jedem Blatt und durch jedes Wort, das aus ihrem Munde geht, den Beweis ablegen, ſie hätten noch nie in ihrem Leben, auch nur von Einem der genannten eine *wahrhaft-geſchichtliche* Notiz genommen. In dieſem Unweſen offenbaret ſich der ſo gerühmte Zeitgeiſt.

33.

Unmöglich konnte bey dieſer Stellung der Dinge, und bey der groſsen Celebrität der hohen Schule zu Alexandria, die Philoſophie Platons — wäre ſie auch nicht zuvor ſchon den Römern, und ſogar den römiſchen Kayſern bekannt geweſen — unbekannt bleiben, und wir finden darum in der Geſchichte unverwerfliche Dokumente, wie auch ſie im römiſchen Reiche von vielen gepflegt wurde.

34.

Was aber für den christlichen Theologen besonders merkwürdig ist; so treffen wir hier auf den Zeitpunkt, wo das Christenthum mit der Philosophie in Berührung kam, und diese Letztere unter den Christen ihre ersten Freunde, und bey diesen die gefälligste Aufnahme fand. Justin, Clemens von Alexandria, Tertullian, Athenagoras der Philosoph, Origenes, Eusebius von Cäsarea waren erklärte Freunde der Philosophie, und die Meisten derselben insbesondere der alexandrinischen Philosophie. Kein Wunder, wenn in der Folge der Zeit auch die andern Schriftsteller der christlichen Kirche bey ihren Lehren, Vorträgen, Erklärungen und Vertheidigungen platonisirten, und diesen Geist wieder auf ihre Nachkommen vererbten. Hier sind also die ersten Anfänge der christlichen Theologie zu suchen, wo in der Apologie des Christenthums sich zuerst die Philosophie mit der Geschichte desselben vermählte.

35.

Nach der so frühen Einführung der platonischen Philosophie in die christliche Kirche, und nach der Verbindung derselben mit der Religionslehre des Christenthums, können wir keinen Augenblick mehr Bedenken tragen, *dass* und *wie* dieselbe sich unter den Menschen erhalten und fortgepflanzt habe; denn von nun an hielt sie fast gleichen Schritt mit dem Christenthume, und musste mit diesem in allen drey

damals bekannten Welttheilen, und folglich in der griechischen und lateinischen Kirche — freylich bald mehr, bald weniger, wie es der Dinge Wechsel mit sich bringt — bekannt bleiben. Dieses wird nur um so einleuchtender, wenn wir bedenken, dass gerade diejenigen Schriftsteller der christlichen Kirche bey den Christen ein unumschränktes Ansehen, und einen gleichen Einfluss gewannen, welche in ihrem Vortrage der christlichen Religionslehre, damit die platonisch-alexandrinische Philosophie verbanden — was sowohl von Schriftstellern der morgen- als abendländischen Kirche gilt. — Indessen soll damit nicht gesagt seyn, als hätten platonische Schulen, ausser jener zu Alexandria, in der christlichen Kirche bestanden, und Platons Philosophie wäre öffentlich unter den Christen und für die Christen, mit Ausschluss der Nichtchristen, gelehrt worden. Es soll nur soviel heissen, Platon hätte zu jeder Zeit Freunde und Anhänger unter den Christen gezählt, und sein Andenken hätte unmöglich bey dieser Lage der Dinge ganz und gar vertilgt werden können; denn nun war seine Philosophie gleichsam mit dem Christenthume verwachsen, und dadurch wenigstens ihr Andenken so, wie dieses, gesicheret. Daher kam es auch, dass sogar in jenen finstern Zeiten, wo durch die gewaltsamen Völkerwanderungen und die damit verbundene Drangsalen der Kriege, dann ferners durch den Umsturz des abendländischen Kayserthums, die Künste und Wissenschaften in Verfall geriethen, und eine allgemei-

ne

ne Barbarey das Abendland bedrohete, wo die Verfolgungen des Pabſtes Gregor des Groſsen wider die Philoſophie eintraten, und dieſe deſswegen Rom, und beynahe ganz Italien verlaſſen muſste, daſs, ſage ich, ſie auch ſogar in dieſen Zeiten dennoch im Andenken blieb, und ſelbſt da noch ihre heimlichen, ſo wie anderſtwo, vorzüglich in Irrland, ihre offenbare Freunde und Verehrer hatte. Unter der Regierung Karls des Groſsen, dieſes mächtigen Freundes und Beförderers der Künſten und Wiſſenſchaften, kam auch die Philoſophie überhaupt, und damit auch jene des Platons wieder zu Ehren — was freylich nur ſo verſtanden werden kann, daſs auch ſie wieder von den Menſchen frey und ungehindert hätte gepflegt werden können — und dieſes geſchah vorzüglich durch diejenigen, die Karln umgaben und leiteten. Ihr Andenken war dadurch ſo feſt gegründet, daſs es durch alle widrige Schickſale, die ſie in der Folge der Zeit trafen, und ſogar durch die übermüthige Herrſchaft des Ariſtoteles und ſeiner Philoſophie — durch die Saracenen (zwar nicht allein) herbeygeführt, und durch das ganze Mittelalter ausgeübt — nicht ganz unter den Menſchen vertilgt werden konnte. Die Schriften Lanfranks, Anſelms von Kanterbury, Roſcelins, Abäliards, und der von ihnen gebildeten Männer tragen unverkennbare Spuren der platoniſchen Philoſophie, oder wenn man lieber will, der Neupythagoräer und der Neuplatoniker an ſich, und in den Büchern des Dantes Alighieri, des Petrarcha, und

des Bocaggio (im dreyzehnten Jahrhundert), kommen ganz gewiſs platoniſche Anſichten vor.

36.

So ſtanden die Sachen im Occident bis gegen die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, das, wie es ſcheint, dazu beſtimmt war, eine neue Welt hervorzubringen. Gedrängt durch das Waffenglück und die fortſchreitende Eroberungen der Sultane, durch ihre Lohnkrieger die Türken, und den nahen Sturz des griechiſchen Kayſerthums vorausſehend, verlieſsen mehrere Griechen ihr Vaterland, eilten nach Italien, und fanden darinn gute Aufnahme. Sie brachten mit ihrer übrigen Haabe, die ſie mit ſich führen konnten, auch Künſten und Wiſſenſchaften und Liebe zu Beyden mit ſich; denn hier war der Orient dem Occident nicht gleich. Durch die Dynaſtie der Comnenen, welche vom Jahre 1057 bis 1185 auf dem kayſerlichen Throne ſaſs, wurden die Künſten und Wiſſenſchaften beſonders, und noch weit mehr gepflegt und beförderet, als es von der vorhergehenden Kayſerfamilie geſchah, worunter doch Leo der Philoſoph ſich befand. Ja es läſst ſich mit Recht vermuthen, daſs, wäre dieſe Dynaſtie von den Franken vom Kayſerthrone nicht verdrungen, die Hauptſtadt nicht geplünderet, die koſtbare Bücher- und Manuſcripteſammlung nicht verbrannt, dadurch Omars Verfahren — nach Abulfedas Erzählung — von den Franken in Conſtantinopel nicht wiederholt, und die den Wiſſenſchaften

ſo nothwendige Ruhe durch das immer erneuerte Andringen der Saracenen nicht geſtört worden, daſs, ſage ich, die Wiſſenſchaften und Künſte im orientaliſchen Kayſerthum durch die Begünſtigungen ſeiner Beherrſcher bald jene Höhe würden erſtiegen haben, welche ſie im Occident erſt nach mehreren Jahrhunderten erreicht hatten. Dieſe Liebe zu Wiſſenſchaften, und beſonders der platoniſchen Philoſophie, die im Orient zu allen Zeiten lebendiger und wirkſamer war, als im Occident, verbreitete ſich gar bald in Italien, und ergriff mehrere geiſt- und talentvolle Männer. Freunde und Verbreiter derſelben waren unter den Griechen, welche nach Italien gekommen waren, vorzüglich Georgius Gemiſtius Plethon, und der nachmalige Cardinal Beſſarion. Sie gewannen die Liebe der Herzoge aus dem Hauſe Medicis, und brachten es dahin, daſs durch die Freygebigkeit derſelben eine eigene platoniſche Schule geſtiftet wurde.

37.

So wie alſo ehemals Unteritalien das Vaterland der wahren Philoſophie war, und dieſelbe zu Elia durch Xenophanes und Parmenides an das Licht brachte, hernach von Platon nach Athen verpflanzt; eben ſo wurde Oberitalien im fünfzehnten Jahrhunderte das zweyte Vaterland, und die neue Geburtsſtätte der platoniſchen Philoſophie, und es konnte nicht fehlen, daſs nach der öffentlichen und feyerlichen Einführung derſelben in die Welt, durch

das Haus der Medicis, der rege, und in Platons und der Neuplatoniker Philoſophie lebende Geiſt des Marſilius Ficinus, des erſten öffentlichen Lehrers auf der neuen platoniſchen Schule zu Florenz, mehrere verwandte Geiſter an ſich zog, und ſo der zum neuen Leben erweckten Philoſophie Platons eine gröſsere Ausdehnung verſchaffte. Der Ruf dieſer neuen Schöpfung der Künſten und Wiſſenſchaften konnte ſich nicht lange innerhalb den Grenzen Italiens halten; er verbreitete ſich nach Deutſchland, Frankreich, Spanien und Engelland, und mehrere zogen wie in Eilmärſchen dahin, um an der Wohlthat der wiederauflebenden Künſte und Wiſſenſchaften Antheil zu nehmen. Mit An- und Einſichten bereichert, wovon ſie zuvor kaum eine Ahndung hatten, und vom Eifer gedrungen, dieſelben auch andern mitzutheilen, kehrten ſie in ihr Vaterland zurück, und regten nicht wenige auf, um auch ſich um Platons Bekanntſchaft zu bewerben.

38.

Allein bey aller Betriebſamkeit und dem regen Eifer talentvoller Männer, konnte dennoch die Verbreitung der guten Sache nur langſam vor ſich gehen; denn ohne anderer Hinderniſſe zu gedenken, die ſich derſelben geradezu in Weg legten, hatten Ariſtoteles und ſeine Philoſophie zu feſten Fuſs gefaſst, und ihr Reich zu weit ausgebreitet, als daſs es durch die Kraft weniger Männer, wäre ſie auch beynahe eine übermenſchliche geweſen, hätte geſtürzt,

ſtürzt, und auf die Trümmer deſſelben ein neues errichtet werden können. So wohlthätig und kräftig mitwirkend auch manche Umſtände waren, wie z. B. die Erfindung der Buchdruckerey, ſo muſsten doch zu viele Gefahren beſtanden, zu viele Schwierigkeiten gehoben, und zu viele Kämpfe gekämpft werden, als daſs eine ſchnelle Verbreitung dieſer griechiſchen Pflanze im Abendlande hätte Statt haben können. Das gröſste aller Hinderniſſe war unbeſtreitbar, die ſchon vor mehr als zweyhundert Jahren vorgegangene Aufnahme der ariſtoteliſchen Philoſophie in die chriſtliche Theologie, wodurch jene mit dieſer gleichſam in Eins verſchmolzen war. Daher kam es auch, warum man den Angriff der platoniſchen Philoſophie auf die ariſtoteliſche für einen Angriff auf die Theologie ſelbſt hielt, und ſie deſswegen ſogar wie eine Feindinn des Chriſtenthums betrachtete. Männer, die ihr Leben in der ſcholaſtiſchen Theologie zugebracht, und ſich darinn Ruhm erworben hatten, konnten folglich bey dem Vorſchreiten dieſer Philoſophie nicht ruhig bleiben, ohne ſich der Gefahr preiſs zu geben, ihre ganze Haabe zu verlieren. Sie traten alſo gegen dieſelbe auf, und um des Sieges gewiſſer zu ſeyn, ſuchten ſie dieſe als eine Gegnerinn der chriſtlichen Religion anzuſchwärzen, was auch nicht ohne gute Wirkung für ihre ſchlimme Sache war. Ein gewöhnlicher Kunſtgriff verlaſſener Menſchen, wovon wir auch manches Beyſpiel in unſern Tagen, nur mit einigen Abänderungen, aufzuweiſen haben.

39.

Indessen war nun einmal der Saame ausgestreuet, und hatte in so verschiedenen Gegenden Wurzeln gefasst, dass man seiner völligen Zerstörung wegen für die Zukunft unbekümmert seyn durfte. Freylich traten bald darauf, nämlich im sechzehnten Jahrhunderte, und zwar nicht gar lange nach dem Anfange desselben, die folgereichen Religionszwistigkeiten ein, woraus gewaltthätige Umwälzungen in der kirchlichen Ordnung, und ärgerliche Spaltungen unter den Christen im Abendlande entstanden, — vielleicht selbst durch jenes Aufblühen der Wissenschaften herbeygeführt — und die Folge davon war, dass der grösste Theil der Menschen, und darunter vorzüglich die besten Köpfe, an diesem Zwiste Antheil nahmen, und demselben ihre ganze Aufmerksamkeit widmeten. Bey diesem Stande der Dinge, und bey der totalen Hingabe des Menschen an diese Religionsstreitigkeiten, musste der aufwachsende Saame der Wissenschaften zwar nicht zerstört, aber doch in seinem Wachsthume vielfach gehindert werden; und so lange die Gemüther in dieser gewaltigen Gährung erhalten wurden, war an keine glückliche Fortschritte der Wissenschaften überhaupt, und insbesondere der zum neuen Leben erwachten Philosophie zu denken. Erst nachdem sich die Gemüther ausgegohren hatten, und eine gewisse Stille und Ruhe eingetreten war, erhob sich der Franzos René des Cartes, und philosophirte nach Art und Weise Platons. Auch er hatte jene

alles

alles umfassende und wahrhaft philosophische Frage über das Verhältnifs des Unendlichen zum Endlichen mit deutlichem Bewufstseyn ergriffen, und sie in Parmenides Geiste gelöst. Allein bey der Lösung der genannten Frage gerieth er auf einen Gegensatz im Endlichen selbst, in sofern dieses dem wahrhaft Unendlichen entgegengesetzt ist, auf einen Gegensatz, den, so nahe er auch dem Menschen liegt, die ganze griechische Philosophie nicht kannte, oder, den sie doch niemal zum deutlichen Bewufstseyn brachte, auf den Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen Leib und Seele. So glücklich nun des Cartes in der Lösung der ersten und wichtigsten Frage war, so unglücklich war er bey der Lösung der zweyten. Er konnte den Gegensatz zwischen Geist und Materie nicht aufheben, liefs somit beyde in ihrer Entgegensetzung stehen, und wurde dadurch der Stifter des neuen Dualismus.

40.

Die mit des Cartes Geiste verwandte Geister der damaligen Zeit, des Nikolaus Mallebranche, des Benedictus Spinoza, und des Gottfried Wilhelm von Leibnitz (M. g. 1638, gest. 1715; Sp. g. 1632, gest. 1677; L. g. 1646, gest. 1715.), hatten gar bald den zur Frage gebrachten Gegensatz ergriffen; und sie alle versuchten es, ihn aufzuheben und den von des Cartes fixirten Dualismus wieder aus dem Gebiete der Philosophie zu verweisen. Mallebranche hatte zwar die mögliche Lösung dieser Frage gefühlt,

konn-

konnte ſie aber nicht ausſprechen. Spinoza materialiſirte den Geiſt, und Leibnitz idealiſirte die Materie, und beyder Beſtreben gieng dahin — des Einen — durch die Materialiſirung des Geiſtes, und — des Andern — durch die Idealiſirung der Materie, den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie aufzuheben, und ſo zur Einheit — dieſem Strebepunkt aller Philoſophie zu gelangen. Sie wurden dadurch die Stifter — Spinoza — eines neuen Realismus — und — Leibnitz — eines neuen Idealismus, die aber vom tranſcendenten Materialismus und Idealismus ſorgfältig geſchieden werden müſſen, weil ſie mit dieſen, auſſer dem Namen, nichts gemein haben. Das unmittelbar darauf folgende Zeitalter verſtand dieſe Anklänge der wahren Philoſophie nicht mehr, und, indem Spinoza in- und nach ſeinem Leben des abentheuerlichſten Materialismus und Pantheismus (freylich nicht ganz ohne ſein Verſchulden) angeklagt wurde, muſste Leibnitz durch Wolf und die wolfiſche Schule eine totale Verkrüppelung und Verkehrung ſeiner Philoſophie erfahren. In Wahrheit ein trauriges Schickſal der Philoſophie!

41.

In Frankreich ſtarb mit Mallebranche der philoſophiſche Geiſt aus, und erſt nach vielen Jahren kehrte er wieder zurück, um ſich in St. Martin zu offenbaren. In Engelland wurde er, den Skeptiker Hume ausgenommen, durch Lockes unphiloſophiſchen Verſuch über den menſchlichen Verſtand getödtet.

Die

Die Deutſchen, ermüdet durch die wolfiſche Schule und ihre mathematiſche Methode, kehrten ſich an die eclectiſche Philoſophie, d. h., an dasjenige, was alles, nur nicht Philoſophie iſt, und nicht Philoſophie ſeyn kann, und verfielen in dieſer Beziehung in eine gänzliche Apathie.

42.

Kants groſser Geiſt, von der Wichtigkeit der Sache durchdrungen, konnte dieſe Gleichgültigkeit der Deutſchen für die Philoſophie nicht ertragen, und ſucht eden ſchlummernden Geiſt derſelben, durch die Erſcheinung der Philoſophie in einem neuen Coſtume, zu wecken. Er hatte auch, wie uns die Erfahrung lehrt, nicht unrichtig kalkulirt; denn obgleich das ungewöhnliche Phoenomen im Umfange nicht nach Auſſen, und ſichtbarlich wirkte, ſo ergriff es doch viele im Stillen, und bereitete den Ausbruch vor, der über lang oder kurz erfolgen ſollte. Der Ausgang entſprach auch vollkommen der Abſicht; denn die in tiefen Schlaf eingewiegten Geiſter Deutſchlands wurden dadurch aufgeweckt, und die zuvor verachtete, und der öffentlichen Schande preiſs gegebene Philoſophie wurde durch ihn wieder zu Ehren gebracht. Indeſſen iſt doch alles, was er verſuchte und leiſtete, höchſtens ein Philoſophiren, und nichts weiter; ja, der Sache auf den Grund geſchauet, nicht einmal dieſes, weil er nicht nur die beyden Gegenſätze der griechiſchen und carteſianiſchen Philoſophie ſtehen läſst, ſondern

ſogar

sogar ihre Lösung für unmöglich erklärt; denn so kann sein Philosophiren kein Bestreben seyn, zur Philosophie zu gelangen, die einzig und allein in der Aufhebung dieser Gegensätze bestehet. Sein wahres Verdienst bestehet somit darinn, dafs er beyde Gegensätze wieder zum deutlichen Bewufstseyn der Philosophirenden gebracht, und sie zur Aufhebung derselben aufgeforderet hat. Wahrlich! nichts Geringes bey jener allgemeinen Lethargie, worein beynahe ganz Europa versunken war. Der erste Erfolg davon war, dafs Fichte, zum deutlichen Bewufstseyn der zwey Gegensätze gebracht, jenen durch des Cartes herbeygeführten, d. h., den Gegensatz im Endlichen aufzuheben, und dadurch den neuen Dualismus zu zerstören suchte. Dieser Versuch brachte das bekannte Werk der Wissenschaftslehre hervor. Das Unternehmen mufste aber durchaus mifslingen, weil Fichte einer Seits das Nichtich, als *Gegensatz des Ichs*, zur Existenz des Ichs als absolut nothwendig, und eben darum als unaufhebbar setzt, und damit den Gegensatz verewiget, anstatt ihn aufzuheben; denn nun konnte die Entgegensetzung nur durch die Vernichtung Beyder aufgehoben werden. Anderer Seits war auch defswegen das Mifslingen nothwendig, weil er die Lösung des Hauptproblems nicht nur von der Hand wies, sondern sogar mit Kant für unmöglich erklärte, ohne welche doch die Lösung des Zweyten unmöglich ist. Bey dieser Stellung der Dinge und bey der klaren Ansicht dieses zweyfachen Gegen-

satzes,

ſatzes, konnte man zum Voraus als gewiſs annehmen, daſs bey dem allgemeinen Treiben der deutſchen Kraftmänner bald Einer hervortreten werde, deſſen Geiſt, mit dem Geiſte der griechiſchen Philoſophen verwandt, dieſes zweyfache Problem im Geiſte des Parmenides ergreifen, und in Platons Geiſte zur Auflöſung bringen werde. Die Erwartung wurde bis zur Bewunderung erfüllt, und das Räthſel vollkommen gelöst — durch den deutſchen Mann F. W. I. Schelling. Nach dieſem glücklichen Vorgange kommt es nun darauf an, die gegebene Löſung, gleichſam durch das ganze Univerſum durchzuführen, und ſie an jedem zu offenbaren, wohin auch das Beſtreben vieler junger und kraftvoller Männer gerichtet iſt, von demſelben Geiſte belebt. Nur iſt dabey die Bemerkung traurig, daſs, wo die wahre Philoſophie wieder unter den Menſchen Platz genommen hat, die Verachtung derſelben aufs neue von derjenigen Seite eintritt, die doch, was ſie wahrhaft iſt, nur durch Religion und Philoſophie iſt und ſeyn kann. Dieſe ſchon an- und für ſich traurige Bemerkung wird dadurch nur um ſo trauriger, wenn man dabey bedenkt, daſs dieſe Verachtung von Menſchen veranlaſst wird, die ſich den Anſtrich der Philoſophen geben, und daſs unſer Zeitalter nicht einmal dieſen Betrug aufzudecken vermag.

Geſchich-

Geſchichte der Erhaltung und Fortpflanzung der ariſtoteliſchen, oder peripatetiſchen Philoſophie.

43.

Ich komme nun zur Geſchichte der Erhaltung und Fortpflanzung, der Aufnahme und Abnahme, und des allmälichen Verſchwindens der ariſtoteliſchen Philoſophie an den öffentlichen Lehranſtalten; denn dieſen Ehrennamen wollen wir ihr unbedingt ſo lange beylegen, bis wir es vom Grunde aus eingeſehen haben, daſs er ihr nicht, oder doch nur mit einer gewiſſen Beſchränkung gebühre; ſo wie wir bey eben derſelben Gelegenheit erkennen werden, wie ungeſchickt und abgeſchmackt es ſey, Ariſtoteles den Philoſophen des Verſtandes zu nennen. Denn es giebt ſo wenig eine Verſtandesphiloſophie, ſo wenig es eine Gefühlsphiloſophie, oder eine Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes giebt.

44.

Die Geſchichte ihrer Entſtehung habe ich ſchon weiter oben angegeben, ich habe ihr nichts weiter beyzuſetzen. Der ſterbende Ariſtoteles empfohl und übergab ſeine Schule dem Theophraſt von Eres, welche hernach bis auf Auguſts Zeiten vom Lampſacener Strato, Lyco, Ariſto, — von ſeinem Vaterort Cejus genannt — Critolaus und Diodorus gepflegt

pflegt wurde. Es gab aber auch auſſer den genannten, dieſen öffentlichen Lehrern des Lycäums, noch mehrere Freunde und Anhänger der peripatetiſchen Philoſophie, worunter ſich vorzüglich einige Schüler Theophraſts und namentlich Demetrius Phalareus, Nicomachus, der Sohn des Ariſtoteles, und der Arzt Eraſiſtratus auszeichneten.

45.

Bis auf Auguſts Zeiten hatte ſich die peripatetiſche Philoſophie, (einige wenige und unbedeutende Zuſätze ausgenommen), bey der Reinheit der Lehre ihres Meiſters erhalten. Allein von dieſer Zeit an gerechnet, dauerte dieſelbe Anhänglichkeit nicht lange mehr. Nur der Aegyptier Soſigenes, Cäſars Liebling, welcher ihm bey der Verbeſſerung des hernach nach ſeinem Namen genannten julianiſchen Kalenders Hülfe leiſtete, und Auguſts Günſtling, Nicolaus von Damaskus, ferner Xenarchus und Athenäus, Andronicus und Alexander von Aegea, der Lehrer des Kayſers Nero, hiengen noch mit warmen Herzen an der Philoſophie des Lycäums. Erſt um- oder kurz nach dieſer Zeit trat die Spaltung unter den Ariſtotelikern ſelbſt ein, und mehrere derſelben ſuchten die Akademie mit dem Lycäum zu vereinigen. Der erſte bekannte Friedensſtifter war Ammonius, der Schüler des Andronicus und Plutarchs Lehrer. Man muſs ihn aber nicht mit dem Ammonius Saccas, dem eigentlichen Stifter

der neuplatonischen oder pythagorisch-platonischen Schule verwechseln.

46.

Um diese Zeit — was wohl unserer Bemerkung nicht unwerth ist — offenbarete sich zuerst das bisher noch nicht gesehene Phoenomen, das Bestreben nämlich, verschiedene philosophische Systeme — auch sogar die entgegengesetztesten — in Eines zu verbinden, und dadurch den Zwistigkeiten ein Ende zu machen, die gar oft zum Skandal des Publikums unter verschiedenen philosophischen Schulen ausbrachen, und beym Volke selbst die Philosophie herabwürdigten. So gut die Absicht bey diesem Unternehmen war; so gewiss musste sie fehlschlagen, da die Heterogenität der Principien, an welchen verschiedene Schulen hiengen, jeder Vereinigung widerstand und sie unmöglich machte. Wenigstens gilt das so eben Gesagte von der versuchten Vereinigung Platons mit Aristoteles, welche sogar im Princip, oder in der Quelle, woraus Philosophie hervorgehet, und im Gegenstande derselben, einander entgegengesetzt sind. Denn wenn Platon bloss die Vernunft, als das einzige Princip der Philosophie anerkennt, so setzt Aristoteles an die Stelle derselben ganz allein den Verstand; und wenn jener nur dasjenige, was auf keine Weise erfahren werden, und folglich niemal in das Gebieth des Verstandes eingehen kann, zum Gegenstande des Philosophirens macht, so will dagegen dieser bloss mit dem Gegebenen die Philoso-

phie beginnen, und dann durch Hülfe der Analyse, Abstraction und Synthese zu den allgemeinsten Begriffen, und dadurch zur Erkenntniss desjenigen gelangen, was nicht gegeben, nicht erfahren werden kann. Daraus leuchtet es von sich selbst ein, dass jener Versuch, beyde zu vereinigen, was man allgemein Syncretismus nennt, durchaus misslingen musste, und bloss der Mangel einer tiefern Einsicht in das Wesen beyder Philosophien diesen Einfall begünstigen konnte.

47.

Dazu mag vielleicht auch etwas beygetragen haben die Ungewissheit, in welcher man über die Schriften und Lehren des Aristoteles war. Ein besonderer Zufall hatte diese Ungewissheit herbeygeführt. Bey seinem Tode vermachte Aristoteles seine Schriften seinem geliebten Schüler Theophrast, und dieser vererbte sie auf Neleus Skepsus. Dieser verkaufte einen Theil derselben an den König von Aegypten, Ptolomäus Philadelphus, welche, von ihm in der alexandrinischen Büchersammlung aufgestellt, in der Folge ein Raub der Flammen wurden. Den andern Theil überliess Neleus seinen Erben, unwissenden Menschen. Diese durch die Sage erschröckt, die Könige von Pergamus wollen daselbst eine Büchersammlung anlegen, und in der Meinung, man werde ihnen als Unterthanen Aristoteles Schriften mit Gewalt abnehmen, verbargen dieselbe in einer tiefen unterirrdischen Höhle, worinn sie über

hundert und dreyſsig Jahre vergraben blieben. Durch dieſe Verborgenheit waren ſie nun freylich gegen eine gewaltthätige Entfremdung geſchützt; aber zugleich der Feuchtigkeit, den Würmern und allen Unbilden der Zeit preiſs gegeben. Endlich wurden ſie aus ihrem Grabe hervorgezogen, und an Apellin von Tejus verkauft. Um ſie der gänzlichen Zerſtörung zu entreiſsen, lieſs er die Manuſcripte abſchreiben, und — was vorzüglich bemerkt werden muſs — die durch den Wurmfraſs und die Fäulung nothwendig entſtandene Lücken durch Zuſätze von andern ausfüllen, wie dieſe glaubten, damit die Meinungen des Ariſtoteles erreichen zu können.

48.

Nach dieſem Vorgang läſst es ſich mit Recht vermuthen, daſs die Schriften dieſes Mannes nicht wenig verfälſcht, und denſelben vieles beygeſetzt ſey, woran vielleicht Ariſtoteles niemal dachte. Soviel bleibt immer gewiſs, daſs dieſer Zufall eine Ungewiſsheit über die Schriften des Ariſtoteles verbreitet habe, welche nimmermehr aufgehoben werden kann. Um aber auf das Vorige zurückzukommen, wovon wir durch dieſe Zwiſchenerzählung abgekommen ſind, ſo ſage ich, daſs eben dieſe Ungewiſsheit über die Schriften des Peripatetikers vielleicht jenen Verſuch der Verſchmelzung beyder Philoſophien veranlaſst, oder doch wenigſtens dazu mitgewirkt habe: denn man möchte wohl auf den Einfall gekommen ſeyn, man könne die Lücken der

ariſtoteliſchen Schriften mit Platons Lehren ausfüllen. Freylich ein verzweifelter Gedanke, aber worauf ſind die Menſchen aus Unwiſſenheit nicht verfallen?

49.

Noch muſs hier weiter bemerkt werden, um einem möglichen ſchiefen Urtheile zuvorzukommen, daſs dasjenige, was ich hier vom Syncretismus, in Bezug auf Platon und Ariſtoteles ſagte, nicht auf jeden andern Syncretismus angewendet werden könne, und namentlich nicht auf denjenigen, welcher entweder mehrere Töchterſchulen mit der Mutterſchule, oder die erſten untereinander zu einem Ganzen zu verbinden ſuchte. Denn, wie ich ſchon weiter oben bemerkte, pflegten jene Töchterſchulen gewöhnlich nur theilweiſe Anſichten der Mutterſchule, und waren ſomit von derſelben zwar *verſchieden*, aber ihr nicht in Grundſätzen und geradezu entgegeng*eſetzt*. Sie alſo zu Einer verbinden war nichts anderes, als die Mutterſchule wieder herſtellen, und den totalen Eindruck bewirken, den die Anſicht der Wahrheit nach allen Seiten gewährt. Dieſes gilt nun gleich von der Vereinigung der Töchterſchulen, aus Platons Schule entſtanden, wie von jenen aus Ariſtoteles Schule erzeugt. Auch kann, nach meinem Urtheile, eben daſſelbe von der Verſchmelzung oder dem Syncretismus der pythagoriſchen, eleatiſchen und platoniſchen Schule behauptet werden; denn es iſt eine unläugbare Thatſache, daſs die eleatiſche Schule aus

der pythagorischen hervorgieng, oder, wie ich lieber sagen möchte, die pythagorische selbst war, ohne diese als geheimer Orden zu seyn; und es ist ferners eben so gewiss, dass Platon von Beyden gebildet wurde, und sich nach Beyden bildete. Darum ist es eine ärmliche, und folglich keine Beschuldigung, wenn man die alexandrinische Schule dieses Syncretismus anklagt, und eine noch weit erbärmlichere Ignoranz, wenn man glaubt, derselben dadurch einen tödtlichen Streich versetzt zu haben. Was also hier gegen den Syncretismus gesagt worden ist, und mit Recht gegen ihn gesagt werden kann, trift nur jenen Syncretismus, der es versucht, widersprechende Schulen, und zwar ihren entgegengesetzten Lehren nach zu vereinigen. Die Sache unter diese Ansicht gestellt, ist es darum nicht nur möglich, sondern es gewährt sogar die grössten Vortheile, wenn man Platon und Aristoteles in diesem Sinne vereiniget, dass man den ersten für die ideale Welt, für die Welt der ursprünglichen Wahrheit, und den zweyten für die Verstandeswelt, für die Welt der Erscheinungen, und der abgeleiteten Wahrheit gebraucht; und mithin den letztern dem ersten gerade so unterordnet, wie die abgeleitete Wahrheit der ursprünglichen untergeordnet ist. Zufolge dieser Betrachtung fällt nun Aristoteles freylich aus der Categorie der Philosophen, aber mit vollem Recht, weil er das Organ der Philosophie misskennend, die Wahrheit und das Wesen der unsichtbarlichen und sichtbarlichen

chen Dinge, und der Quelle alles dessen, was wahrhaft ist, mit dem Verstande erforschen wollte, der doch nur zur Erscheinungswelt, und zu den Erscheinungen, als Erscheinungen, gehört.

50.

Doch, kehren wir wieder zu unserer Geschichte der Fortpflanzung, und der mit dieser Fortdauer verbundenen Schicksale der aristotelischen Philosophie zurück. So glücklich nun, wie wir kurz zuvor sahen, die Lage derselben in den Zeiten der ersten Cäsarn war, und so schön und helle die Sonne für sie in diesen Tagen leuchtete, so fieng doch bald darauf an der Himmel trüb zu werden, und ihr manches Ungewitter zum voraus zu verkünden. Schon die Trennung ihrer Anhänger unter sich selbst, welche Ammonius durch Aufnahme fremder Lehren einleitete, war von keiner guten Bedeutung für die Schule, indem das Lycäum, ihrem Ursprunge nach allein für den Aristoteles bestimmt, nun zu platonisiren anfieng, und dadurch den Saamen des Todes in sich aufnahm. Freylich hatte der Stagyrit noch immer warme Freunde und Vertheidiger der reinen Lehre, worunter Adrast und Aristocles der Messenier, vorzüglich aber Alexander, von der Stadt Caria der Aphrodisier genannt, sich zu diesen Zeiten auszeichneten. Indessen war es leicht vorauszusehen, dass — so zu reden — mit jedem Tage die Zahl seiner Verehrer abnehmen, und jene der platonisirenden Aristoteliker zunehmen werde,

und zwar um ſo mehr, da die neuplatoniſche Philoſophie zu eben derſelben Zeit durch Ammonius Saccas auf der hohen Schule zu Alexandria eingeführt, und gleich im Anfange von vielen mit hoher Freude und Bewunderung aufgenommen wurde.

51.

Dieſe Vorgänge waren gleichſam nur die Einleitung und das Vorſpiel zu noch gröſseren Leiden und Widerwärtigkeiten, welche der peripatetiſchen Philoſophie bevorſtunden. Denn nun gieng es auf einmal auf die gänzliche Zernichtung der ariſtoteliſchen Schriften los, wozu der Haſs gegen den Stagyriten den Kayſer Caracalla reizte. Von der Meinung ganz eingenommen, als wäre der frühe Tod des groſsen Alexanders das Werk des Ariſtoteles geweſen, und von der Hochachtung gegen den jungen König ganz durchdrungen, den er ſich zum Muſter gewählt hatte, um ſich nach ihm zu bilden, ſuchte er durch den Aphrodiſeer Alexander — unter dem Vorwande, die groſsen Lücken auszufüllen — die Schriften des Stagyriten zu verfälſchen, und ſie ſo ihrem wahren Verfaſſer durch die dadurch herbeygeführte Ungewiſsheit zu entziehen. Dieſe unlöbliche Abſicht wurde nicht erreicht.

52.

So blieben die Sachen durch mehrere Jahrhunderte, ohne eine merkliche Auf- oder Abnahme der peripatetiſchen Philoſophie. Nur, daſs manchmal ein

Freund derselben, mit vorzüglichen Talenten begabt, wie ein Stern erster Gröfse am litterarischen Himmel leuchtete, aber auch wieder nach seiner vollbrachten Laufbahn verschwand, ohne defswegen der aristotelischen Philosophie einen besondern Aufschwung gegeben zu haben. Unter diesen seltenen Erscheinungen zeichnete sich besonders Themistius aus, und seine Beredtsamkeit mit einem Schatz von Kenntnissen gepaart, zog die Lehrer der Philosophie mit ihren Schülern an sich. Er lehrte anfänglich an verschiedenen Orten: endlich setzte er sich zu Constantinopel, und wurde da öffentlicher Lehrer der Beredtsamkeit und Philosophie. Heyden und Christen strömten herbey, um sich von ihm unterrichten zu lassen. Unter den ersten war Libanius, unter den letzten Gregor von Nazianz. Dieses Hin- und Herschwanken, wobey die Wagschaale bald für- bald gegen die peripatetische Philosophie entschied, dauerte bis gegen die Mitte des neunten Jahrhunderts, wo ein glücklicher Zufall für die Herrschaft des Aristoteles auf mehrere Jahrhunderte den Grund legte.

53.

Nach der Familie der Ommiaden, folgte im Caliphate die Dynastie der Abassiden. Schon der Zweyte derselben, Abug Jaafar al Mansor, gewann die Wissenschaften, und insbesondere die Philosophie lieb, durch zwey Aerzte, die er an seinem Hofe hatte, dazu geweckt. Er liefs also die griechischen Bücher in das Arabische übersetzen, errichtete in sei-

ner Reſidenz Bagdad eine öffentliche Schule, und ſtudierte ſelbſt Philoſophie und Mathematik. In die Fuſsſtapfen ſeines Vorfahrers trat auch der Caliph, Aaron Raſchid, und beyde übertraf weit der Sohn des letzteren, Al Mammon, unter welchem eigentlich die ſaraceniſche Philoſophie in die Welt trat. Unter ihm lernten Galen und Ariſtoteles arabiſch ſprechen, und machten ſo mit den Saracenen Bekanntſchaft; d. h., von dieſer Zeit an datirt ſich die Bekanntſchaft der Araber mit den Schriften dieſer zwey Männer, und damit die Aufnahme der peripatetiſchen Philoſophie unter den Saracenen.

54.

Da die Liebe und Schätzung der Wiſſenſchaften, und beſonders der Philoſophie, bey den Caliphen nicht ab- ſondern vielmehr mit jedem Tage zunahm, und ſogar nach der Trennung des *Einen* Caliphat in zwey, in das morgen- und abendländiſche, bey beyden herrſchenden Dynaſtien dieſelbe Liebe fortdauerte; ſo können wir uns nicht wundern, daſs an mehreren Orten ſowohl im Orient, als im Occident, öffentliche Anſtalten getroffen wurden, die Wiſſenſchaften und Philoſophie zu pflegen; daſs ſich dieſe Liebe allgemein verbreitet, und viele groſse Männer unter den Saracenen erzeugt habe. Sie hiengen aber durchgängig an der ariſtoteliſchen Philoſophie mit einem geringen Zuſatz fremdartiger Lehren, und zwar aus dieſem Grunde, weil, wie es ſcheint, die erſten Verbreiter der Wiſſenſchaften unter ihnen, dieſer

ſer Philoſophie mit ganzem Herzen ergeben waren, und die Ueberſetzung der ariſtoteliſchen Schriften eine der erſten, und zugleich die vollſtändigſte war. Bey den vielen religiöſen und politiſchen Zwiſtigkeiten, die nach der Theilung des Caliphats unter ihnen erfolgten, war doch Einheit in der philoſophiſchen Lehre, und Ariſtoteles war eben ſo zu Cairo, und Alexandria in Aegypten, und zu Granada in Spanien; wie zu Bagdad, Baſſora und Bochara im Orient geehrt. Aus dieſen Schulen traten nun die berühmteſten Männer der Saracenen hervor, die hernach ſogar unter den Chriſten Anſehen und Einfluſs gewannen, und nicht wenig zur Bildung der Scholaſtik im Mittelalter beytrugen. Dieſe ausgezeichneten Männer ſind Alkendi, Alfarabi — ſonſt auch Abu Naſrus — Ebu Korra, Al - Aſſhari, Al Raſi, Avicenna, Avenzoar, Avempace, Al Gazel, Thophail, Averroes u. ſ. w. Es iſt eine für den Philoſophen, wie für den Theologen wichtige Bemerkung, daſs ſich bey den Saracenen noch früher, als bey den Chriſten, eine *Scholaſtik* überhaupt, und beſonders eine ſcholaſtiſche Theologie bildete, veranlaſst durch die Angriffe der Chriſten auf den Islamismus, wodurch ſie die Lehren deſſelben lächerlich zu machen ſuchten. Um dieſe Angriffe abzuweiſen, wandten ſie ſich an die Philoſophie, und da ſie aus allen griechiſchen Schulen nur die Philoſophie des Ariſtoteles liebgewonnen hatten, (vielleicht kannten ſie auch dieſe allein), ſo war es eine nothwendige Folge, daſs aus der Anwendung derſelben

felben auf das Gefchichtliche des Muhammedanismus, und der nothwendigen Verbindung beyder eine fcholaftifche Theologie hervorgieng. Wir finden diefes Phoenomen hernach wieder im Mittelalter unter den Chriften hervortretend, weil gleiche Urfachen immer von gleichen Wirkungen begleitet find.

55.

Was Al Mamon im Orient für die Saracenen und ihre wiffenfchaftliche Bildung, das war im Occident Karl der Grofse für die Chriften, und die Wiedererweckung der beynahe ausgeftorbenen Wiffenfchaften. Ich mufs aber hier fogleich eine Bemerkung eintreten laffen, die auch für die Zukunft unferes Andenkens werth ift. Diefe Bemerkung beftehet darinn, dafs man gewöhnlich die Unwiffenheit des Mittelalters für allgemeiner und gröfser auszufchreyen pflegt, als fie wirklich war. Denn es ift durch unverwerfliche Dokumente erwiefen, dafs mit der Verbreitung des Chriftenthums im Abendlande, in Deutfchland, Frankreich, Spanien und Engelland zugleich die Verbreitung der Wiffenfchaften verbunden war, und es läfst fich hiftorifch gewifs nachweifen, dafs die beyden Völkerwanderungen, und vor den Verheerungen der Kriege, fliehende Wiffenfchaften in die angrenzende, oder nahe Länder flüchteten, und dafelbft eine gute Aufnahme fanden. So wanderten die Wiffenfchaften von Italien, Deutfchland und Frankreich nach Engelland aus, und kehrten von da bey den gewaltfamen Einbrü-

chen

chen der Angelſachſen, und nachher der Dänen, in ihre vorige Stätte zurück. Wir ſehen deſswegen zu einer und eben derſelben Zeit manches Abendland mit Schatten bedeckt, wo andere im freundlichen Lichte der Wiſſenſchaften lebten. Wie nun der Stand derſelben überhaupt im Abendlande nach der ſo eben angegebenen Norm zu beurtheilen iſt; eben ſo muſs auch der Stand der Philoſophie beurtheilt werden. Indeſſen haben wir es hier bloſs mit der Geſchichte der Aufnahme und Fortpflanzung der peripatetiſchen Philoſophie im Abendlande, und ſomit mit der Geſchichte der Entſtehung der Scholaſtik als Philoſophie unter den Chriſten zu thun.

56.

So gewiſs es nun iſt, daſs Ariſtoteles im Abendlande nicht durchaus unbekannt war *im Anfange jener Zeitperiode*, wovon wir hier ſprechen, und die gewöhnlich das Mittelalter genannt wird, (dieſes in ſeinem weiteſten Umfange verſtanden), und ſo gewiſs es iſt, daſs er darinn nicht unbekannt ſeyn konnte, theils wegen der Verbindung, welche, ſo gering ſie auch war, vom Chriſtenthume zwiſchen dem Morgen- und Abendlande unterhalten wurde, theils der lateiniſchen Schriftſteller wegen, die davon Erwähnung und Gebrauch machten, und deren Schriften im Abendlande im Anſehen waren; eben ſo gewiſs iſt es, daſs zu derſelben Zeit die peripatetiſche Philoſophie nicht öffentlich gelehrt wurde, ſo wie überhaupts keine Philoſophie gelehrt wurde. Denn, wie bekannt, hielt

hielt ſich der damalige öffentliche Unterricht im Trivium und Quadrivium, deren das Erſte die Grammatik, die Rhetorik und Dialektik, das Zweyte die Muſik, Arithmetik, Geometrie und Aſtronomie in ſich ſchloſs. Jene waren die minderen, dieſe die höheren Wiſſenſchaften; die erſten wurden als nothwendig zum gemeinen Leben, die letztern zur Erkenntniſs der Dinge angeſehen. Es läſst ſich leicht einſehen, daſs bey einem ſolchen Lehrplane, auſſer den Lehrſätzen der Mathematik im Quadrivium, und auſſer der Namen- und Wortkenntniſs in der Dialektik des Triviums, wenig, oder gar nichts, was auch der Philoſophie nur ähnlich geweſen wäre, zum öffentlichen Vortrage gekommen, und daſs ſomit in den Schulen weder Platon noch Ariſtoteles geherrſcht haben. Daraus folgt nun freylich nicht, daſs weder der Erſte noch der Zweyte ſeine Freunde und Anhänger auſſer der Schule gehabt habe. Vielmehr erkennt man aus den Werken, die in den damaligen Zeiten ans Licht traten, daſs ihre Verfaſſer nicht ohne Philoſophie waren. Aber man ſieht es ihnen zugleich an, daſs ſie mehr mit Platon, oder doch mit der neuplatoniſchen und alexandriniſchen Schule, als mit Ariſtoteles und dem Lycäum Umgang hatten. Dieſes finden wir vorzüglich beſtättiget in den Schriften Lanfrancs, Anſelms von Kanterbury, Hugos und Richards von St. Victor und Roſcelins, die durchaus mehr, oder doch gleichviel das Gepräge der pythagoriſch-platoniſchen, wie der peripatetiſchen Philoſophie an ſich tragen. Und könnte man mit Recht

von

von den Lehren des Schülers auf jene feines Meisters schliefsen; so könnten wir keinen Augenblick anstehen, das so eben Gesagte auf Roscelin, den Lehrer Abäliards, anzuwenden; denn Abäliards Schriften sprechen unbezweifelt — wenigstens in den wichtigsten Punkten — die Ansichten der pythagorisch-platonischen Philosophie aus. Allein von einem solchen seltenen Manne, welcher unter die ungewöhnlichen Erscheinungen im Menschengeschlechte gehört, läfst es sich nicht vermuthen, dafs er bey den Lehren und Ansichten seines Meisters stehen geblieben, und gleichsam nur der Nachklang desselben gewesen sey. Daran sey nun, soviel man will, so bleibt es doch immer gewifs, dafs Plato und Aristoteles sowohl jenem, als diesem bekannt waren; nur ist es ungewifs, welchem aus Beyden sie die Ehre des Vorzugs zugestanden haben.

57.

Ein besonderer Umstand scheint am Ende des zehnten, und zu Anfang des eilften Jahrhundertes eine nähere Bekanntschaft der abendländischen Christen mit Aristoteles eingeleitet zu haben, wodurch die Herrschaft desselben im Abendlande für beynahe ein Halbtausend Jahren entschieden wurde; (denn das Ende derselben kann erst mit dem Anfange der cartesianischen Schule gesetzt werden). Gerbert von Orleans, nachdem er bey Odo, dem berühmten Lehrer der floriacensischen Schule, seine erste Bildung erhalten hatte, begab sich nach Cordora in Spanien,

wahrscheinlich durch den litterärischen Ruhm der dortigen Saracenen gereizt, um sich in der Philosophie noch weiter auszubilden. Mit Kenntnissen jeder Art, besonders aber mit philosophischen Einsichten bereicheret, kehrte er in sein Vaterland zurück, und da er nothwendig bey den Saracenen, diesen warmen Verehrern des Aristoteles, in eine nähere Bekanntschaft mit den Schriften und Lehren desselben gekommen, und vermuthlich mit gleicher Hochachtung und Liebe für ihn erfüllt war; so konnte es nicht fehlen, dafs er, wiederkehrend in sein Vaterland, die abendländischen Christen in die Bekanntschaft, Hochachtung und Liebe des Aristoteles einweihete. Denn was vermag in dieser Beziehung bey günstigen Umständen der Enthusiasmus auch eines einzigen Mannes über junge, feurige und zu grofsen Unternehmungen bestimmte Gemüther nicht? Wie ein elektrischer Funke, ergreift er die nahen und in Berührung gesetzten Seelen junger Männer, durchglühet und umwandelt sie. Diese nähere Bekanntschaft mit der peripatetischen Philosophie — hätte sie auch in dem unmittelbar Vorangehenden ihre genugthuende Erklärung nicht gefunden — so wie mit der platonischen und stoischen Schule, offenbaret sich unwidersprechlich an dem verrufenen Kampfe, welcher gerade zu dieser Zeit zwischen den Nominalisten und Realisten begonnen hatte; denn er konnte nur unter dieser Voraussetzung erwachen, so wie er ehemals nur unter dieser Bedingung in der alexandrinischen Schule entstanden war. Von der öffentlichen

lichen Einführung der aristotelischen Dialektik in die Schulen haben wir erst für das zwölfte Jahrhundert bewährte Dokumente, worauf im dreyzehnten auch die Aufnahme der methaphysischen Bücher zum öffentlichen Vortrage erfolgte. Dadurch wurde also der Grund sowohl zur Ausbildung, als zur Herrschaft der Scholastik, wir mögen sie als Philosophie, oder als Theologie betrachten, für das Abendland gelegt, deren Keim schon die vorhergehenden Jahrhunderte erzeugt hatten.

58.

Die Scholastik, und mit ihr die peripatetische Philosophie, hatte nun auf gleiche Weise durch den gewaltigen Einfluss des Thomas von Aquin, (der englische Lehrer genannt), die Herrschaft im Abendlande errungen, wie sie dieselbe im Orient durch Johann den Damascener erhalten hatte. Die enge Verbindung, ja man darf wohl sagen, die Verschmelzung derselben mit dem Geschichtlichen des Christenthums stellte sie gegen jede Einwendung sicher, und war Bürge für das Bestehen ihres Reiches auf mehrere Jahrhunderte, weil die Angriffe auf sie gemacht, für Angriffe der christlichen Theologie, und unter dieser Ansicht für Angriffe des Christenthums selbst gehalten, oder doch wenigstens ausgegeben wurden. Es gehörte deswegen Muth dazu, ihr ins Angesicht zu widersprechen, weil man schon voraus gewiss war, als Feind des Christenthums verschrieen zu werden, und mithin die Gefahr aller Ver-

Verfolgungen bestehen zu müssen, die die gewöhnliche Folge solcher Anklagen und Verläumdungen waren — die allgemeine Charakteristik der Inquisitionen in jedem Zeitalter, nur mit diesem Unterschiede, daſs sie sich in verschiedenen Formen, und an Menschen von verschiedenem Costume und Gewand offenbaren. —

59.

Da die Scholastik durch viele Jahrhunderte mit einem eisernen Scepter, und beynahe dreyhundert Jahre ganz allein im Abendlande herrschte, so ist es wohl der Mühe werth, sie etwas näher zu betrachten, und ihrem Wesen nachzuforschen. Ich habe aber schon weiter oben bemerkt, die Scholastik könne entweder als bloſse Philosophie, oder als christliche Theologie betrachtet werden. Diese zweyfache Ansicht derselben vorausgesetzt, entsteht nothwendiger Weise diese doppelte Frage: *was ist die Scholastik als Philosophie betrachtet?* *und* 2. *was ist sie als christliche Theologie?* Ich antworte nun auf die erste Frage so: die Scholastik, als Philosophie betrachtet, ist einerseits die mit einem Zusatz fremder Lehren vermehrte, und andererseits die durch das Christenthum in einigen ihrer Lehren beschränkte peripatetische Philosophie, welche den Verstand, mit Ausschluſs der Vernunft, als das alleinige Organ der menschlichen Erkenntnisse, anerkennt, und zugleich behauptet, man könne mit den Denkformen, mit den allgemeinsten Verstandesbegriffen, (sonst auch Categorien genannt,

nannt), ſogar das Ueberſinnliche und das Weſen des nicht Erfahrbaren erkennen. Woraus denn nothwendig folgt, der Menſch könne Gott und das Göttliche bloſs durch den Verſtand erkennen. Die Scholaſtik war deſswegen, als Philoſophie betrachtet, nichts anderes, als eine nach dieſem Grundſatz durchgeführte Pſychologie, Cosmologie und Theologie. Wir ſehen daraus ein, warum man den Scholaſtikern einen bloſsen Formalismus vorwirft, und warum man ſie Formalphiloſophen und ihre Philoſophie eine Formalphiloſophie nenne. Alles mit vollem Rechte, weil ſie mit Formen ſpielten, denen in der Erfahrung nichts entſprach, und als Denkformen, ſogar nach ihrer Anſicht, nichts entſprechen konnte. Nur ziemt dieſer Vorwurf für diejenigen nicht, die nicht einmal eine Formalphiloſophie haben, und deſswegen tief unter den Scholaſtikern ſtehen.

60.

Eben daſſelbe gilt nun mit einigen Abänderungen und Zuſätzen von der Scholaſtik als Theologie betrachtet; und ich antworte darum auf die zweyte Frage ſo: die Scholaſtik, als chriſtliche Theologie, iſt die mit dem Geſchichtlichen des Chriſtenthums verſchmolzene ariſtoteliſche Philoſophie, (obwohl die Verſchmelzung nur verſucht wurde, nie aber vor ſich gehen konnte). Da die chriſtliche Religion das Gefühl des göttlichen Weſens und des abſoluten Verhältniſſes Gottes zum Univerſum nach Wahrheit und Wirklichkeit, und insbeſondere des durch Chriſtus

 wie-

wiederhergestellten Verhältnisses Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott ist, und da ferners die Religionslehre des Christenthums die Darstellung dieses Gefühles in Worten und Symbolen ist, so ist es einleuchtend, warum der Versuch misslingen musste, das Christenthum mit der aristotelischen Philosophie zu verschmelzen. Denn es gehört ja zum Wesen dieser Philosophie, dass alles in ihr nur ein Gedachtes, nur ein durch die Denkformen Erkanntes sey; und ihr Wesen, als Erkennen, bestehet somit darinn, dass sie nur ein Erkennen durch den Verstand sey. Jedes andere Erkennen, man mag es Gefühl, Glaube oder Vernunftanschauung nennen, ist diesem Erkennen durch den Verstand entgegengesetzt, und kann nie mit ihm Eins werden. Jede versuchte Vereinigung ist darum die Aufhebung des Einen, oder des Andern, weil es nothwendig ist, dass entweder das blosse Denken im Gefühle aufgehe, und das Gedachte im Gefühlten versenkt werde, oder umgekehrt, das Gefühl zum blossen Denken werde, und das Gefühlte sich in ein bloss Gedachtes verwandle. Es war desswegen ein verzweifeltes Unternehmen — das nur durch die Unkenntniss des Wesens der peripatetischen Philosophie, und durch den Mangel einer innigeren Bekanntschaft mit einer bessern, oder richtiger zu sprechen, mit der einzig wahren Philosophie entschuldiget werden kann — das Christenthum damit begründen und erklären zu wollen. Oder wie konnte das, was selbst ohne Grund war,

zum

zum Grunde, und das, was nur ein halbes Erkennen des Göttlichen, und somit kein Erkennen war, zu einer wahren Erkenntniss Gottes werden?

61.

Indessen, was nicht geläugnet werden kann, haben die Scholastiker auch durch dieses Ringen nach einem Unmöglichen das unverwerfliche Zeugniss vom Daseyn jener Ahndung abgelegt, die einem jeden Menschen — mehr oder weniger deutlich — vorschwebt, man könne die Religionslehre des Christenthums wissenschaftlich begründen, oder, was eins ist, man könne das Gefühl, den Glauben an die Wahrheit des Christenthums zur Wissenschaft erheben: mit andern Worten: man könne die Anschauung ohne Bewufstseyn, welche man allgemein das religiöse Gefühl, oder den Glauben nennt, zur Anschauung oder zum deutlichen Bewufstseyn bringen. Denn ich weiss nur das, was ich anschaue — *wenigstens nenne ich dieses allein Wissen* — und dessen ich mir als eines Angeschauten bewufst bin. Dieses Ziel zu erreichen, war ihr mühevolles Bestreben; nur dass sie dabey aus Unkenntniss einen Weg einschlugen, der sie davon abführte, und ein Mittel ergriffen, das ihre schöne Absichten zerstörte. Denn dem Wesen des Peripateticismus folgend, rissen sie das im Gefühle mit der Anschauung verschmolzene Denken los, und machten so das Gefühlte zum bloss Gedachten, und das Gefühl zum blossen Denken, weil sie durch das Losreissen des

 Den-

Denkens von der Anſchauung, deren Einheit das Gefühl iſt, und durch das Feſthalten des erſtern, die zweyte, d. i., die Anſchauung aufhoben, und auf dieſe Weiſe die Anſchauung der Anſchauung, oder die Anſchauung mit Bewuſstſeyn unmöglich machten.

62.

Bey dieſer Gelegenheit komme ich nun auf einen Gegenſtand zu ſprechen, der, obwohl er eigentlich zur Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie nicht gehört, dennoch mit derſelben auf das engſte verbunden, und dem Forſcher und Beobachter des Mittelalters, dieſer eigentlichen Regierungsepoche der Scholaſtik, vorzüglich aber dem Theologen, äuſſerſt wichtig und intereſſant iſt. Dieſer Gegenſtand iſt die ſcholaſtiſche Theologie ſelbſt, und ihre Differenz, in welcher ſie ſich offenbarte. Dieſe Differenz beruhet auf der Form, und iſt dreyfach, wie die Form dreyfach iſt, in welcher ſie ſich darſtellte. Um nun aber die Dreyheit dieſer Form vom Grunde aus einzuſehen — was zur richtigen Beurtheilung und Würdigung der theologiſchen Werke des Mittelalters durchaus nothwendig iſt — müſſen wir über die Zeit des Stifters und der Stiftung der ſcholaſtiſchen Theologie hinausgehen, und die vor ihr in der chriſtlichen Kirche vorhandene Theologie betrachten. Denn wir würden übel daran ſeyn, wenn wir glauben ſollten, als wäre vor der Entſtehung der ſcholaſtiſchen Theologie gar keine in

der

der chriſtlichen Kirche des Abendlandes geweſen. Dagegen liegt ja der offenbare Beweis in den Schriften der oben genannten Männer, Lanfranks, Anſelms von Kanterbury, Hugos und Richards von St. Victor, Bernhards von Clairvaux, Abäliards u. ſ. w. da. Nur können ſie nicht in die Zahl der eigentlich ſcholaſtiſchen Theologen geſetzt werden, weil ſie noch vor der Entſtehung der ſcholaſtiſchen Theologie lebten. Auch dieſe Theologen waren ſchon in zwey Partheyen getheilt, wovon wir die Eine die *myſtiſche*; und die Andere die *philoſophiſche* nennen können. In der erſtern herrſchte die Myſtik, in der zweyten die Philoſophie der damaligen Zeiten vor, oder vielmehr, das Eine Element wurde von dem andern ganz verſchlungen. An der Spitze der erſten Parthey ſtand Bernhard von Clairvaux, an der der zweyten Abäliard. Hier iſt der Grund des langen, und meiſtens ſehr bittern Kampfes dieſer zwey Männer aufgedeckt. Hätte Abäliard ſeinem Gegner nicht andere Blöſsen gegeben; ſo würde Bernhard nicht ſoviel gegen ihn vermocht haben; aber die geliebte Heloiſe war für Abäliard eine Dalila, die ihm die Kraft des Athleten entwand. Bernhard hatte nur darum ſo viel und ſo viele für ſich, weil Abäliard ſeiner Heloiſe wegen ſo viel und ſo viele gegen ſich hatte. Bey dieſer Lage der Dinge trat Peter der Lombarde auf, und verſuchte es, der Friedensſtifter zwiſchen dieſen Partheyen zu werden, ohne die Abſicht ſeiner friedlichen Geſinnungen zu offenbaren. Er ſuchte aber dadurch das Frie-

denswerk zu vollenden, und die Vereinigung der entgegengesetzten Partheyen zu bewirken, indem er die beyden Elemente dieser zweyfachen Theologie in Eins verband, und damit eine Synthesis zu Stande brachte, in welcher das Eine Element nicht über das andere herrschte; d. h., er setzte beyde gleich, ohne dem Einen vor dem Andern ein Uebergewicht zu geben. Diese Synthesis brachte somit wirklich dasjenige hervor, was wir oben bey der Beantwortung der zweyten Frage als scholastische Theologie bestimmten, und wir sehen auf diese Weise ein, *wie* und *warum* Peter der Lombarde der Vater der scholastischen Theologie genannt werde. Der glückliche Ausgang seines Unternehmens übertraf weit alle Erwartung. Er wurde der Mittelpunkt, in welchem die Feindseligkeiten der beyden Partheyen sich in Liebe auflösten, und die Vereinigung derselben war der Grund, worauf sich seine Herrschaft auf mehrere Jahrhunderte festsetzte. Indessen konnte diese Synthesis zweyer sich widerstreitender Elemente nie zur wahren Einheit werden; die Vereinigung war nur durch ein loses Band bewirkt; und es konnte nicht fehlen, dass gar bald freyere und kräftige Männer itzt dieses, itzt jenes Element in einen freyeren Zustand versetzen, und demselben ein Uebergewicht über das andere einräumen würden. Dieser Fall trat auch gar bald ein. Thomas von Aquin gab der Philosophie, Bonaventura der Mystik einen freyeren Spielraum, und so entstanden aus und neben der Schule

des

des Meisters zwey andere, welche folglich eine Dreyheit bildeten. Sie verhalten sich zueinander, wie der Mittelpunkt zu den zwey Polen. Die Schule des Lombarden ist der Mittelpunkt, die Schule des Thomas der eine, und die Schule des Bonaventura, an dessen Stelle aber nachher Duns Scotus trat, der andere Pol. In der Schule des Meisters ist Gleichheit der zwey Elemente, in der Schule des Thomas ein Ueberwiegen der Philosophie über die Mystik, und in der Schule des Bonaventura ein Ueberwiegen der Mystik über Philosophie. In dieser Dreyheit der Formen hat sich die scholastische Theologie durch alle Jahrhunderte ihrer Regierung erhalten, und in ihrer Schoofse die heftigsten Kämpfe der Formen gegen Formen genährt. Allein hätte sie nicht gleich im Anfange den Keim der Auflösung durch die Aufnahme widerstreitender Elemente in sich gelegt, nimmer würden diese einheimischen Kriege etwas wider ihr Bestehen vermocht haben; denn daran liegt wenig oder gar nichts, ob Philosophie über Mystik, oder Mystik über Philosophie herrsche; aber daran ist alles gelegen, dass nur wahre Philosophie mit der Mystik des Christenthums in Verbindung gesetzt werde. Falsche Philosophie, wie z. B. die aristotelische, widersteht dieser Verbindung, oder hebt, gewaltsam damit verbunden, die Mystik auf. Und gerade dadurch hat sich der Lombarde an der christlichen Theologie versündiget. Freylich eine sehr verzeihliche Sünde; denn sie war eine nothwendige Folge des Zeitalters, in welchem er lebte. Die scholasti-

 sche

ſche Theologie muſste alſo durch ſich ſelbſt ſterben, weil ſie in der Sünde empfangen und gebohren, den Saamen des Todes, d. h., den Widerſpruch, in ſich aufgenommen hatte. Durch dieſe beſtimmte Expoſition ſowohl des Weſens, als der dreyfachen Form der ſcholaſtiſchen Theologie, ſind wir zugleich zu der deutlichen Einſicht gekommen, wie man es mit der Klaſſifikation der theologiſchen Schriften des Mittelalters, und überhaupts aller zur ſcholaſtiſchen Theologie gehörigen Schriften zu halten habe. Sie zerfallen in drey Klaſſen, in welche ſie ihrem Innhalt gemäſs eingetheilt werden müſſen; nämlich 1. in die Klaſſe der Schriften des Lombarden und der Freunde ſeiner reinen Lehre; 2. der Schriften des Thomas von Aquin und ſeiner Anhänger; 3. der Schriften des Bonaventura und ſeiner Freunde. Nun kehren wir zu unſerer Geſchichte zurück.

63.

Dieſe Scholaſtik, deſſen Weſen ich weiter oben ſchilderte, und die damit verbundene peripatetiſche Philoſophie hatte ihr Reich im Abendlande weit und breit ausgedehnet, und daſſelbe bis in die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts in der gröſsten Blühte, und — einige wenige Angriffe ausgenommen — in der vollkommneſten Ruhe erhalten. Den erſten Stoſs, der ſie ſogar in ihrem Fundamente erſchütterte, gab ihr die Wiedererweckung und das Aufleben der griechiſchen Wiſſenſchaften und Künſte, durch die aus ihrem Vaterlande nach Italien flüch-

tige

tige Griechen herbeygeführt, wovon wir bey der Geſchichte der platoniſchen Philoſophie ſprachen.

64.

Indeſſen darf man nicht glauben, als wäre durch dieſe gewaltige Erſchütterung der Thron der Scholaſtik umgeſtürzt, und das Reich des Peripateticismus zerſtöret worden. Es war für den erſten Angriff genug und viel, daſs ſich nun einmal eine feindliche Macht ihm entgegengeſtellt, und auf ſeinen vorigen Grund und Boden ein neues Reich, ſo klein es auch im Anfange war, errichtet hatte. Es war leicht vorauszuſehen, daſs ſich ein fürchterlicher Kampf erheben, und durch mehr als Ein Jahrhundert hindurch ziehen werde. Für das alte Reich, und die Wiederherſtellung deſſelben nach ſeiner Totalität kämpfte die Mehrzahl der damals lebenden, und in der Scholaſtik erzogenen Männer, mit dem Anſehen des Alters, und manchmal mit der politiſchen Macht bewaffnet. Für das neue Reich traten auf den Kampfplatz als Verfechter die beſten Köpfe mit jugendlicher Kraft, mit der Neuheit der Anſichten, dieſer gewaltigen Waffe, und mit einem groſſen Uebergewicht der Sache, die ſie vertheidigten, ausgerüſtet. Mitten im heiſſen Kampfe, von beyden Partheyen gekämpft, brachen in Deutſchland die Religionszwiſtigkeiten aus, durch Luther veranlaſst, und beynahe hätte man über den groſsen Religionsſtreit die philoſophiſche Fehde vergeſſen.

65. Wenn

65.

Wenn die eingetretene Reformation, (denn mit diesem Worte bezeichnet man gewöhnlich das Unternehmen der Urheber dieser Religionszwistigkeiten), wenn die eingetretene Reformation dem Staate, der Kirche, und sogar den Wissenschaften und Künsten grosse Vortheile verschaffet und zugesicheret hätte, — was gewöhnlich von den Protestanten als etwas durchaus Gewisses angenommen wird, und erst neulich wieder vom Franzosen Villiers in einer vom National - Institute gekrönten Preisschrift behauptet wurde: eine Sache, die offenbar auf einseitigen, und deswegen unrichtigen Ansichten beruhet, weil sie für die alleinigen gehalten werden; — so kann man es doch nicht läugnen, dass dieselbe Reformation der Philosophie nicht nur keine Vortheile, sondern sogar bedeutende Nachtheile gewährte. Denn nichts davon zu melden, dass gerade durch die neu entstandene Religionszwistigkeiten ein Schatten auf die zum Leben erweckten Philosophie geworfen, und sie bey der bestehenden Anklage der Scholastiker heimlich und öffentlich als Stifterinn dieser Unruhen verdächtig gemacht wurde; nichts davon, dass der Ausbruch dieser Streitigkeiten manche vortrefliche Männer von der Vertheidigung des neuen Reiches ab- und zu sich hingezogen hatte; nichts davon, dass die schon zur weitern Aufnahme und Verbreitung der Philosophie und Künste getroffenen Anstalten Abbruch litten, und die zu treffende ins Stocken geriethen — offenbar

lauter

lauter Nachtheile, für die Philoſophie aus der Reformation entſtanden — nichts von all dieſem zu melden, mag ſchon jenes allein als vollgültiger Beweis unſerer Behauptung hinreichen, daſs die Scholaſtik, ſowohl als Philoſophie, als auch als Theologie betrachtet, vom einfluſsreichen Melanchton in Schutz genommen, und nach einigen Abänderungen die Herrſchaft derſelben im Gebiethe der Reformation aufs neue begründet wurde. Damit war nun alles für den Peripateticismus gegen den Platonismus gethan.

66.

Von dieſem Machtſpruch des Melanchtons, an deſſen Entſcheidung ſich der gröſsere Theil der Proteſtanten lange Zeit, wie an Gottes Wort hielt, kam es her, daſs Des Cartes mehr als hundert Jahre nach dieſem Punkte auftretend, nachdem er ſogleich bey den Katholiken Eingang gefunden hatte, bey den Proteſtanten in Deutſchland keine Aufnahme finden konnte. Dieſe hatten bey der Philoſophie, wie bey der Theologie, nur Melanchton für den römiſchen Pabſt umgetauſcht. Endlich wurde doch durch Des Cartes Philoſophie der Peripateticismus im Abendlande verdrängt, beſonders nachdem der mit Des Cartes Geiſt verwandte Leibnitz die Abendländer, und damit die Proteſtanten noch einmal mit ſtarker Stimme anſprach, und die Lücken des Franzoſen auszufüllen ſuchte, die Spinoza ſchon auf einem andern Wege, obwohl von den meiſten miſsver-

verſtanden, ausgefüllt hatte. So verſchwand alſo nach und nach der Peripateticismus im Abendlande, und mit ihm die Scholaſtik unter beyden Anſichten betrachtet, und die Wiſſenſchaften ſtanden im Begriffe, ſich eine ſchönere und gefälligere Auſſenſeite zu geben. Allein bey dieſem Beſtreben wären ſie beynahe zum Opfer deſſelben, und ganz aufgerieben worden; denn die Menſchen, welche ſich zu Bildnern ſchönerer Formen der Wiſſenſchaften, und insbeſondere der Philoſophie aufgeworfen, hatten weder Kraft, noch Talente genug, zugleich die Wahrheit zu erforſchen, und die gefundene feſtzuhalten, und ihr eine gefälligere Form zu geben: dazu war das Zeitalter nicht reif. Sie ergriffen ein Unding, und gaben ihm eine gefällige Geſtalt.

67.

Jedoch, ohne Bilder zu reden, bey jenem Ringen nach fröhlicheren Geſtalten trat der abentheuerlichſte Syncretismus in der Philoſophie unter den Abendländern auf, und man war unverſchämt genug, ihn mit dem Namen der Popularphiloſophie zu bezeichnen, (als wäre die Philoſophie Sache des Volkes; warum nicht gar der Weiber und Kinder? Wohl gehören die Reſultate der Philoſophie dem Volke an; aber nicht als Reſultate derſelben, ſondern als Sache der edlern Gefühle des Menſchen). Von dieſem Unfug der groben Unwiſſenheit, auf dem Gebiethe der Philoſophie, gereizt, trat der genialiſche Kopf, Immanuel Kant, auf, und ſuchte durch

ſeine

feine zwey originelle Schriften, die Kritiken der reinen und praktifchen Vernunft, demfelben ein Ende zu machen, und, was er begonnen, vollendete er. Der glückliche Ausgang war über alle Erwartung; die häfsliche Mifsgeburt ihrer gefälligen Auffenfeite beraubt, und zu jedermanns Schau an das helle Tageslicht geftellt, konnte die Schande nicht ertragen, die fie durch diefe Offenbarung erleiden mufste, und — verfchwand. Kant gebührt fomit die Ehre — die ihm auch auf keine Weife beftritten, vielweniger geraubt werden kann — das Abendland von diefem philofophifchen Ungeheuer befreyet, und dafelbft den wahrhaft philofophifchen Geift, den Geift der Spekulation geweckt und belebt zu haben; fo gewifs es auf der andern Seite ift, dafs er felbft nie zur Philofophie vorgedrungen. Denn feine Philofophie ift einer Seits eine neue Begründung des Einen, und erften Grundfatzes der peripatetifchen Philofophie, und anderer Seits die gänzliche Aufhebung und Zernichtung des zweyten Grundfatzes derfelben, welche in ihrer Vereinigung das Wefen des Peripateticismus ausmachen. Der erfte Grundfatz, von Kant neu beftättiget, ift folgender: nur die Erfahrung, d. i., der Verftand mit der empirifchen Anfchauung verbunden, ift das Organ wahrer menfchlicher Erkenntniffe. Der zweyte Grundfatz, von Kant aufgehoben und ganz zernichtet, ift jener der ariftotelifchen Philofophie: durch die Denkformen und die allgemeinften Verftandesbegriffe kann auch das Unfichtbarliche, das Un-

Unerfahrbare, das Göttliche vom Menſchen erkannt werden. Wir ſehen auch aus dieſem Wenigen ein, wie man ſagen könne, und was es bedeute, wenn man ſpricht: Kant iſt dem Ariſtoteles gewogen, und hat ſeine Philoſophie in Schutz genommen, und ſie zum neuen Leben erweckt: oder wenn man dagegen ſagt: Kant iſt ein erklärter Gegner des Stagyriten, und hat ſeine Philoſophie in ihrem Grunde angegriffen und zerſtört; ſo wie wir zugleich einſehen, daſs beyde Aeuſſerungen einſeitig, unbeſtimmt, und deſswegen falſch ſind.

68.

Man hat ferner, wie allgemein bekannt, den Königsberger Philoſophen der Unverſtändlichkeit wegen angeklagt, und dieſe Anklage bis zum Eckel wiederholt: man hat ſeine Terminologie als ein unverkennbares Zeichen der wiederkehrenden Barbarey ausgeſchrieen, wovon die Popularphiloſophie durch die Schönheit ihrer Form das Abendland erlöſet hätte u. ſ. w. Und, was bemerkungswürdig iſt, dieſe Klagen und Anklagen erſchollen von zwey einander entgegengeſetzten Seiten, von der Lichtſeite; (denn ſo nannte ſich die Parthey der Syncretiſten ſelbſt), und von der Schatten- oder Nachtſeite; (denn ſo wurde die Parthey der Carteſianer oder Wolfianer von der Lichtſeite genannt). Nur im Vorbeygehen ſey es geſagt: dieſes Titularrecht haben ſich nach dem Sturz der Syncretiſten durch Kant, die Anhänger der kantiſchen Schule, als recht-

rechtmäſsige Erben des ſyncretiſtiſchen Nachlaſſes und zwar als Sieger zugeeignet, und üben es wirklich aus. Darum ſind nun auch die Freunde der wieder zum Leben erweckten wahren Philoſophie, dem von jenen ausgefertigten Diplome gemäſs, Obſcuranten, Finſterlinge und Nachtvögel, als geſetzliche Erben des carteſianiſchen und leibnitz - wolfiſchen Nachlaſſes auch in dieſem Punkte — was nun freylich der bisherigen Obſervanz zuwider iſt; denn bis itzt waren immer die letztgebohrnen die Kinder des Lichtes, und die unmittelbar vorhergehenden die Kinder der Finſterniſs. Doch nach dem neueſten Grundſatz der Rechtslehrer muſs auch hier, wie überall, die Sache umgekehrt, und wie auf den Kopf geſtellt werden. Alſo alles mit vollem Recht, wie dieſe Lichtparthey glaubt, und ſomit auch die Benennung der Schatten - oder Nachtparthey; denn die Freunde der ſogenannten wahren Philoſophie, wie die Lichtparthey ſagt, ſehen ja das Wahre, Gute und Schöne nicht, das von ihr ans helle Tageslicht geſtellt iſt. Aber ſehet, lieben Leute, hier iſt der Punkt, worauf ihr zu ſchauen habt: zeiget einmal, daſs dasjenige das Wahre, Gute und Schöne ſey, was ihr dafür ausgebet, und dann zweytens, daſs ihr es ins helle Licht geſtellt habt. Leiſtet ihr einmal dieſes, dann ſeyd verſichert, daſs euch die Menſchheit danken, und die Nachwelt euer Andenken ſegnen wird. Die Forderung iſt ſchon ſo oft an euch ergangen, und noch bis daher von eurer Seite unerfüllt geblieben. Denn, merkt es

 wohl,

wohl, die entgegengesetzte Parthey bestreiten wollen, was ihr bis daher so oft, aber ohne alle Wirkung versuchtet, weil euch das zu Bestreitende ganz unbekannt war, heisst nicht seine eigene Sache begründen. Es wäre ja wohl möglich, dass es auf beyden Seiten fehle. Für itzt aber ist eure eigene Sache, worauf ihr euer Titulaturrecht gründet, so gestellt, dass es scheinen möchte — mehr will ich nicht sagen, obwohl es mehr ist — ihr mit eurer Sache befindet euch in einer totalen Sonnenfinsterniss. Wie lächerlich wäre es, wenn das Publikum nur durch Geschrey aufgeweckt, euch mit Mühe im Schatten bewegen sehen, und mit lauter Stimme gegen die gegenüber und in der Sonne stehende Parthey schreyen hören würde: Obscuranten, Finsterlinge, Nachtvögel etc.? dies sey in Liebe ohne Bitterkeit gesagt.

69.

Wir gehen nun auf das Vorige zurück. Es lässt sich nicht läugnen, dass Kants Schriften mit einer bisher, oder doch schon lange Zeit unbekannten Terminologie überladen, und für den meisten Theil, und besonders für das Volk der Philosophen unverständlich sind. Allein man hätte doch zugleich bey dieser Anklage darauf sehen sollen, wo man den Grund der Unverständlichkeit zu suchen hätte. Man würde es mit leichter Mühe entdeckt haben, dass diese so geschmähete Unverständlichkeit nicht auf Kants Schriften — wenigstens nicht auf ihnen

allein — sondern gleichviel, oder mehr auf dem Mangel der philosophischen Bildung und Spekulation haste, der bey den Lesern derselben sichtbarlich war. Dieses gilt nun vorzüglich und allgemein von der Parthey der klagenden Popularphilosophen, und kann in derselben Allgemeinheit auf die entgegengesetzte, und gar nicht auf die in der Wolfischen Schule Gebildete angewandt werden, deren Anzahl ohnehin damals schon sehr gering war. Was aber die Klage über die kantische Terminologie betrift, als wäre sie etwas ganz Unnöthiges, und von Kant Gesuchtes, um seine Philosophie durch den Schein des Geheimnissvollen zu erheben; so konnte diese nur von denjenigen Menschen erhoben werden, welche, des Wesens der Philosophie unkündig, nicht wissen, dass die Schule sich eine eigene Sprache bilden müsse, jene Ansichten auszusprechen, durch welche Philosophie Philosophie ist. Damit schliesse ich nun die Geschichte des Peripateticismus und so der Philosophie überhaupt, und gehe zu dem noch wichtigern Geschäfte über, zu zeigen, welche aus Beyden — der platonischen und aristotelischen — und den mit Beyden verwandten Schulen sich die Frage deutlich aufgeworfen, und sie zu beantworten versucht haben, und welche nicht, oder deren Versuch, sie zu lösen, mislingen musste, nämlich diese Frage: wie verhält sich das wahrhaft Unendliche zum Endlichen?

Beantwortung

der Frage: Welche aus den philoſophiſchen Schulen haben ſich die Frage deutlich aufgeworfen und gelöſet: Wie verhält ſich das wahrhaft Unendliche zum Endlichen? und welche nicht?

70.

Eintheilung dieſer Einen Frage in drey andere.

Ich habe ſogleich im Eingange dieſer Verhandlung bemerkt, daſs die wahrhaft philoſophiſche Auflöſung dieſer Frage zugleich die Lehre und die Behauptung von einem allgemeinen Irrthume des menſchlichen Geſchlechts enthalte, und deſswegen eben ſoviel, wie die Lehre vom allgemeinen Erbübel gelte. Damit iſt zumal die Erklärung und Auseinanderſetzung verbunden, woraus das Einsſeyn beyder Lehren bey der Verſchiedenheit der Formeln einleuchtet. Es wird aber daſſelbe auch hier durch die nähere Beſtimmung deſſen, was das wahrhaft Unendliche und was das Endliche ſey, noch weiter beſtätiget werden. Ich will aber hier, um alles recht verſtändlich und faſslich zu machen, ſoviel es die Natur und Verborgenheit des Gegenſtandes zuläſst, denſelben in mehrere Fragen faſſen, und dadurch das Ungleichartige von einander ſcheiden.

Diese mehrere Fragen sind nun folgende: 1. Welche Schulen lösten diese Fragen, und welche nicht? 2. Warum und wie suchten jene Schulen diese Frage zu lösen, welche sie wirklich gelöst haben? 3. Warum lösten andere Schulen dieselbe nicht, und konnten sie nicht lösen?

Beantwortung

der Ersten dieser drey Fragen: Welche Schulen lösten diese Frage, und welche nicht?

71.

Auf diese erste Frage antworte ich so — und diese Antwort gehört eigentlich dazu, um die Schulen und die Männer zu bezeichnen, welche bey aller scheinbaren oder zufälligen Differenz, als z. B. der mehr oder weniger ausgebreiteten Darstellung oder Durchführung ihrer ersten Grundsätze durch alle Zweige der Philosophie, dennoch im Wesentlichen derselben übereingestimmt haben — auf die erste Frage antworte ich so: die pythagorische, eleatische, platonische, alexandrinische Schulen, sowohl in ihrer Entstehung als Fortpflanzung betrachtet, und somit alle, welche sich an die Lehren dieser Schulen hielten; ferners Des Cartes, Spinoza und Leibnitz, bey welchen aber gewisse Erklärungen und Bestimmungen eintreten müssen, und in unsern Tagen Schelling; alle diese haben versucht, das Verhältniss des wahr-

haft Unendlichen zum Endlichen auszusprechen, und die obige Frage zu lösen, und haben sie auch wirklich gelöst. Es verdient in dieser Antwort dasjenige bemerkt zu werden, was daraus nothwendig folgt, und deswegen darinn enthalten seyn muss, nämlich, dass gerade diejenige Philosophie, welche man unter uns die neueste nennt, wenigstens ihrem Wesen nach die älteste aus allen ist, und dass darum sie der Vorwurf der Neuheit nicht treffen könne. Freylich trat sie öfter von dem Schauplatze ab, verschwand vor den Augen der Menschen, und war, im Verborgenen lebend, vor den grössten Theil derselben wie nicht, und als wäre sie nie gewesen; denn die Nacht, in der sie lebten, hatte auch die Geschichte dieser Philosophie vor ihren Augen verborgen, und für sie verborgen. Allein daraus folgt ja doch nicht, dass sie nie war, ja nicht einmal, dass sie nicht wenigstens für einige Menschen zu jeder Zeit war; und es folgt ferner nicht, dass sie in jedem Sinne neu sey, weil dieselbe für sie neu, d. i., erst für sie geworden ist.

Anzeige
eines bedeutenden Vorwurfs und die Antwort darauf.

72.

Mit dem Vorwurfe der Neuheit ist gewöhnlich ein anderer und bedeutenderer Vorwurf verbunden;

und

und ich kann es mir unmöglich abgewinnen, davon und darüber nicht ein paar Worte zu ſagen, um den böſen Eindruck zu hindern, den er bey manchen, ohne reifere Betrachtung der Sache, hervorbringen könnte. Er iſt ein Vorwurf, den die letztern Erſcheinungen in der philoſophiſchen Welt ſehr natürlich herbeyführten. Es iſt der Vorwurf des nie vollendeten Wechſels der Philoſophie, dieſes unverwerflichen Zeugens der Eitelkeit der Dinge. Die Wahrheit, ſagt man, iſt ewig und unveränderlich; die Philoſophie unſtät und vergänglich, ſie hat ſich in den letzten Zeiten wenigſtens viermal veränderet, und zwar ſo ſchnell, daſs der weit gröſsere Theil der philoſophirenden Menſchen nicht einmal im Stande war, dieſem Wechſel zu folgen, und die Verſchiedenheiten der Lehren einzuſehen, die jene Veränderungen mit ſich führten. Wie kann auch dasjenige für die Menſchen gehören, deſſen ſich der weit gröſsere Theil der nach Weisheit ſtrebenden Menſchen nicht bemächtigen kann? Weg alſo mit aller Philoſophie, ſie taugt nur dazu, um die gröſsten Köpfe zu entzweyen, und ihre beſten Kräfte daran zu verſchwenden. Dieſer Vorwurf iſt beſonders ſeit einigen Jahren wieder laut geworden, und er ſowohl, als einige heftigere Ausfälle der Wortführer im philoſophiſchen Gebiethe, haben bey vielen, die ſonſt der Philoſophie gewogen waren, eine gewiſſe Apathie, ja wohl gar die Verachtung derſelben hervorgebracht. Es kam darum ſo weit, daſs es Ton der elegantern Welt, (ſo heiſst man ſie, ſie iſts

 nicht

nicht immer) wurde, ſich über Philoſophie und Philoſophen luſtig zu machen, und das Beſtreben der letztern als Eitelkeit, oder gar als Thorheit auszuſchreyen.

Erläuterung des Vorwurfes.

73.

Heften wir nun unſern Blick auf das ſo eben Geſagte, ſo finden wir, daſs auch dieſer Vorwurf zwey Punkte enthalte, nämlich: 1. die Philoſophie unterliegt dem Wechſel und der Zeit; ſie iſt alſo nicht Wahrheit, ſie iſt nichts, oder höchſtens nur eine zufällige Form, in welche man die Wahrheit als Weſen bildet, um, wie man meint, ſie gefälliger zu machen. 2. Auch angenommen, die Philoſophie als Philoſophie ſey die Wahrheit ſelbſt; ſo iſt doch dieſe Wahrheit als Philoſophie für überaus wenige erreichbar, gehört ſomit nicht dem Menſchengeſchlechte an, und iſt der groſsen Mühe und des groſsen Kraftaufwandes nicht werth, der dazu erforderet wird.

Antwort auf dieſen Vorwurf.

74.

Man ſieht dieſem Vorwurfe gar leicht ſeine unedle Abkunft an, man ſieht, daſs er theils vom Miſsverſtand, theils vom Unverſtand erzeugt iſt;

und zwar der erste Punkt vom Missverstand, und der zweyte vom Unverstand. Es ist ein grober Missverstand, wenn man glaubt, die Philosophie selbst unterliege der Zeit und dem Wechsel; denn so wenig die Vernunft der Zeit und dem Wechsel unterworfen ist, so wenig die Philosophie; sie ist ja die sich ihrer selbst bewusste, oder die sich anschauende Vernunft. Der Vorwurf rührt also her vom Missverstehen dessen, was Philosophie ist; man hält nämlich die verschiedenen Versuche der Philosophirenden, wovon in den letztern Jahren mehrere als vormals, und zwar mit auffallender Differenz ans Licht traten, für Philosophien selbst, und spricht, diesem gemäss, aus, es gebe mehrere Philosophien. Man wird in diesem Missverstehen dadurch bestärkt, dass diese verschiedene Versuche ihre Freunde und Anhänger gewinnen, die sich zu Partheyen und Sekten bilden, und den liebgewonnenen Versuch für Philosophie ausgeben. Man spricht ferners von verschiedenen philosophischen Systemen; und da nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch System vorzüglich, ja ausschliesslich die Form bezeichnet; so folgt nothwendig daraus, dass, indem von mehreren philosophischen Systemen gesprochen wird, mehrere Formen der Philosophie als möglich und wirklich, und da von diesen Menschen die Philosophie überhaupt nur für eine Form angesehen wird, darum auch mehrere Philosophien als möglich und wirklich angenommen werden. Hier treffen wir nun auf ein ganzes Nest von Missverständnissen und

und falſchen Anſichten, wovon jene Vorwürfe erzeugt, und die hier in ihrer Blöſse dargeſtellt und zernichtet werden müſſen. Es iſt grundfalſch, daſs jeder Verſuch der Philoſophie, Philoſophie ſelbſt ſey; wäre dieſes, ſo müſste jeder Verſuch gelingen, und es könnte keiner miſslingen; und die weitere Folge wäre, daſs ein jeder Verſuch, ein Kunſtwerk hervorzubringen, ein Kunſtwerk ſeyn müſste. Aus der Mehrheit der philoſophiſchen Verſuche, welche wir aus der Erfahrung kennen, läſst es ſich alſo auf die Mehrheit der Philoſophien nicht ſchlieſsen. Das alſo, was Philoſophie iſt und heiſſen kann, kann nicht aus dem Vorhandenſeyn mehrerer Verſuche, ſondern muſs aus einem Andern beſtimmt werden; und dieſes Andere ſagt uns, daſs, gleichwie die Vernunft und Wahrheit nur *Eine* iſt, auch die Philoſophie nur *Eine* ſeyn könne. Es iſt darum eine gar ſchlechte Empfehlung, die ſich der Menſch ſelbſt giebt, wenn er von mehreren Philoſophien ſpricht; denn er legt dadurch ein öffentliches Bekenntniſs ſeiner Unwiſſenheit ab; er ſagt andern, er kenne das Weſen der Philoſophie nicht; aber er wolle nichtsdeſtoweniger darüber urtheilen. Wer das Weſen derſelben einſieht, ſieht zugleich, wie unrichtig die Sprache iſt, die von mehreren philoſophiſchen Partheyen und Secten ſpricht, und aus der Vielheit derſelben auf die Mehrheit der Philoſophien ſchlieſst. Das Nämliche gilt vom Ausdrucke: *philoſophiſche Syſteme:* denn wie es nur eine Philoſophie giebt, eben ſo giebt es nur ein philoſophi-

ſophiſches Syſtem, und es kann darum niemal von mehreren philoſophiſchen Syſtemen, wenn je beſtimmt geſprochen werden ſoll, die Rede ſeyn; denn dieſe Eine Philoſophie iſt dieſes Eine philoſophiſche Syſtem; und es iſt unmöglich, daſs eine Philoſophie iſt, ohne Syſtem zu ſeyn, wie es unmöglich iſt, daſs ein Syſtem iſt, ohne Philoſophie zu ſeyn. Nur wird mit dem Einen, nämlich der Philoſophie, mehr das Weſen derſelben, und mit dem Andern, nämlich dem Syſtem, mehr die Form derſelben angedeutet. Allein, Weſen und Form der Philoſophie iſt an- und für ſich Eines, wie das Weſen und die Form der Vernunft, das Weſen und die abſolute Form Gottes nur Eines und eben daſſelbe iſt. Wie ſich nun die abſolute Form Gottes nothwendig in zwey verſchiedene Formen trennt, und ſie ſomit idealiter zweytheilig iſt, und dadurch das Syſtem der zwey Welten hervorbringt, und iſt; eben ſo iſt es auch mit der Philoſophie, die als der Reflex des Göttlichen nothwendig ihrer Form nach Syſtem iſt, und zwar das Syſtem der zwey Welten und der abſoluten Einheit beyder. Der Unterſchied beſtehet bloſs darinn, daſs die Philoſophie es mehr auf ideale, die Welt aber daſſelbe auf reale Weiſe iſt.

Fort-

Fortſetzung der Antwort.

75.

Dagegen könnte man nun freylich einwenden, man leſe ja ſogar auf hohen Schulen über die Geſchichte philoſophiſcher Syſteme, und dieſes ſey ja der beſte Beweis, daſs man allgemein eine Mehrheit philoſophiſcher Syſteme anerkenne, und dieſes auch von denjenigen anerkannt werde, die als öffentliche Lehrer, als Pfleger der Wiſſenſchaften, und als Vorſtände wiſſenſchaftlicher Anſtalten davon die beſte Einſicht haben müſsten. Dieſe Einwendung iſt von gar keinem Belang; denn mit der Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme, worüber öffentlich geleſen wird, will man nichts weiter andeuten, als die geſchichtliche, d. i., aus bewährten Dokumenten entnommene Darſtellung der Bildung der Philoſophie, oder, was eins iſt, des durch alle Zeiten fortgeſetzten Strebens der Menſchen, zur Erkenntniſs der Wahrheit zu gelangen, die man Philoſophie nennt, oder der verſchiedenen Verſuche, die ſie machten, dahin zu gelangen. Alſo mit der Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme wird bloſs die Geſchichte dieſer verſchiedenen Verſuche angedeutet, ohne dadurch eine Vielheit wahrhaft philoſophiſcher Syſteme bezeichnen zu wollen. Es iſt auch bey dieſer Benennung ein Zug der Beſcheidenheit bemerkbar von Seiten derjenigen, welche dieſe Geſchichte mit dieſem Namen belegten. Denn da die Verfaſſer dieſer Verſuche,

ſuche, oder ihre Freunde und Nachfolger denſelben dieſen Namen beylegten, ſo wollten jene, die dieſe Verſuche bloſs geſchichtlich darſtellen, und über das Gelungen- oder Miſslungenſeyn nicht urtheilen wollten, ihnen dieſen Titel nicht entziehen, oder auch nur ſtreitig machen. Wären indeſſen wirklich einige unter den Genannten, die an eine Mehrheit philoſophiſcher Syſteme glauben; ſo folgt nichts weiter daraus, als daſs es auch einige unter dieſen Männern gebe, welche das Weſen der Philoſophie, ſo wie jenes der Wiſſenſchaften überhaupt, nicht kennen. Leider! ein nicht ſeltener Fall. Ferner kann man nicht läugnen, daſs die in der Frage ſtehenden Verſuche uns eine Seite darbieten, an welcher ſie wie Syſteme erſcheinen; denn dieſe Verſuche ſind faſt durchgängig nach einem Grundriſs aufgeführt, nach welchem ſie ein Ganzes, und die Theile dieſes Ganzen nicht nur aneinander gereihet, ſondern miteinander verbunden ſind. Einige derſelben ſind ſogar Syſteme, und unter dieſer Betrachtung auch wahrhaft Philoſophie; und nichtsdeſtoweniger gehören ſie noch zur Klaſſe der Verſuche, weil ſich in ihnen die Philoſophie nicht ganz, und in ihrem vollen Leben ausgebohren hat. Unter dieſe Verſuche würde nun vorzüglich das ſogenannte Fichteſche Syſtem gehören; hätte er wirklich dasjenige ausgeführt, was er auszuführen willens war. Um aber das ſo eben Ausgeſprochene würdigen zu können, müſſen wir uns an dasjenige erinneren, was ich ſchon weiter oben, nämlich bey der Geſchichte der Fortpflan-

zung

zung der platonischen Philosophie von Des Cartes bemerkte, er habe die Frage über das Verhältniss des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen, Gottes zum Sinnlichen, durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Unendlichen und Endlichen im Geiste Platons gelöset; aber zugleich eine andere Frage, und damit einen neuen Gegensatz herbeygeführt, nämlich die Frage über das Verhältniss des Geistes zur Materie, der Seele zum Leibe, und mit dieser Frage den Gegensatz zwischen Seele und Leib, zwischen Geist und Materie, wovon die griechischen Schulen nichts wussten, oder den sie wenigstens nie äusserten. Des Cartes konnte und wollte denselben nie aufheben, und fixirte somit einen neuen Dualismus, wie er einen neuen Gegensatz herbeygeführt hatte. Diesen Gegensatz suchte nun auch Fichte in seiner Wissenschaftslehre aufzuheben, und glaubte wirklich, ihn durch den in derselben aufgestellten Idealismus aufgehoben zu haben. Der Ausgang ist schon aus dem Vorangehenden bekannt. Soviel bleibt immer gewiss, dass er das Bedürfniss, diesen Gegensatz aufzuheben, tief fühlte, über das Kant ohne alle Schwierigkeit weggieng. Gesetzt nun aber, er hätte wirklich dasjenige geleistet, was er zu leisten willens war, er hätte diesen untergeordneten Gegensatz aufgehoben; könnte man wohl unter dieser Voraussetzung läugnen, seine Darstellung, genannt Wissenschaftslehre, wäre ein System, und darum Philosophie? Und nichtsdestoweniger — die Sache im Grunde geschauet — würde sie noch in die Kategorie

gorie der Versuche gehören, weil sich die Philosophie in ihr nicht ganz, und in ihrem vollen Leben ausgesprochen hätte; denn dazu gehört nothwendig, daſs der erste und höchste Gegensatz in derselben Darstellung vollkommen aufgehoben sey, oder daſs wenigstens darinn die vollständige Aufhebung desselben vorausgesetzt werde, und der untergeordnete Gegensatz eben da seine Aufhebung finde. Keines von Beyden treffen wir in der Wissenschaftslehre an, weder die Aufhebung des höchsten Gegensatzes — wir finden denselben vielmehr durch das kantische Postulat bestätiget — noch die Voraussetzung dieser Aufhebung, da, wie gesagt, Fichte mit Kant dieselbe für unmöglich erklärt.

76.

Ganz anderst verhält sich die Sache mit Leibnitz. Auch er fühlte das Bedürfniſs, den Dualismus des Des Cartes aufzuheben, und wählte dazu den Idealismus, wie Spinoza den Realismus wählte. Allein bey Aufhebung dieses untergeordneten Gegensatzes setzte er schon den ersten durch Des Cartes und die griechische Schulen aufgehobenen Gegensatz als aufgehoben voraus, und begann mit Hülfe dieser Aufhebung seine Aufhebung. Sein Werk ist deſswegen in Wahrheit Philosophie und System, weil in ihm die Philosophie volles Leben hat.

Ant-

Antwort
auf den zweyten Punkt der obigen Einwendung.

77.

Ich habe mich lange mit der Auflösung des ersten Punktes der Einwendung abgegeben, und vielleicht länger, als es die Wichtigkeit der Sache forderte, und der eigentliche Zweck gestattet. Allein wir stiessen doch dabey auf manche Ansichten, die nicht ohne Interesse sind. Es ist aber noch ein Punkt der Einwendung zurück, den wir nicht übergeben können, nämlich den Punkt der Einwendung vom Wechsel der Philosophie genommen, der, wie wir in der Geschichte der platonischen und aristotelischen Schule gesehen haben, zu allen Zeiten, und, wie die Geschichte des Tages sagt, auch in unsern Zeiten, und darinn vorzüglich Statt hatte. Dieser Wechsel, heisst es, ist von keiner guten Bedeutung für die Sache selbst: das wenigste, was man daraus mit vollem Rechte schliessen kann, ist, dass man bis daher nie zum Besitz dessen, was der Angabe nach Philosophie seyn soll, gekommen ist — denn sonst würde man gesucht haben, sich im Besitze dieses kostbaren Schatzes zu erhalten — und da man durch mehrere Jahrtausende umsonst gesucht hat; so ist es Weisheit, einmal das Suchen aufzugeben, und sich an dasjenige zu halten, was man schon hat etc. Auch diese Einwendung ist ohne Grund; denn 1. kann,

dem

dem Gesagten gemäſs, nicht einmal die Rede ſeyn vom Wechſel der Philoſophien, da Philoſophie nur Eine iſt. Es muſs ſomit vom Wechſel der Philoſophie mit einem Andern, das nicht Philoſophie iſt, aber etwa den Anſtrich der Philoſophie und den Namen derſelben trägt, die Rede ſeyn: und dann kann man freylich nicht läugnen, daſs die Menſchen ſchon öfters dasjenige, was nicht Philoſophie iſt, für Philoſophie ergriffen, und dieſes bald darauf wieder gegen ein Anderes, das abermals nicht Philoſophie war, oder auch gegen die Philoſophie ausgetauſcht haben. Allein dieſer Wechſel iſt nicht Sache der Philoſophie, ſondern der umtauſchenden Menſchen, und von keiner böſen Bedeutung für die Philoſophie, ſondern für die Menſchen. Ferners kann auch aus dieſem Wechſel nicht geſchloſſen werden, daſs man zum Beſitz deſſen, was Philoſophie iſt, noch nie gekommen ſey; denn die Erkenntniſs der Wahrheit überhaupt, und beſonders die philoſophiſche Erkenntniſs derſelben, iſt kein Gut, das ſich vom Vater auf den Sohn, vom Geſchlechte zum Geſchlechte vererbt; ſie iſt nur das Eigenthum der Gattung, und das erworbene Eigenthum eines jeden, und man kann darum, weil ſie in der Geſchichte mehrerer Generationen und Jahrhunderte nicht vorkommt, nicht ſchlieſsen, die Menſchen wären nie im Beſitze derſelben geweſen. Doch wir wollen der Sache noch tiefer auf den Grund ſehen; wir wollen die Vorausſetzungen und den wahren Sinn dieſer Einwendung noch beſſer herausheben. Ich ſage in die-

ſer Beziehung: wenn von einem Verſchwinden und Wiederkommen der Philoſophie, was eigentlich hier mit dem Wechſel bezeichnet wird, und nur allein damit bezeichnet werden kann, die Rede iſt; ſo kann nur vom Verſchwinden und Wiederkommen derſelben in der Schule, und auf öffentlichen Lehranſtalten, nicht aber vom Verſchwinden und Wiederkommen bey einzelnen Menſchen, und gar nicht beym Volke oder bey Völkern, am allerwenigſten beym Menſchengeſchlechte die Rede ſeyn. Denn könnte vom Verſchwinden und Wiederkommen der Philoſophie beym Volke oder bey Völkern die Rede ſeyn; ſo müſste dieſelbe öffentlich, und Sache des Volkes und der Völker werden können. Nun wiſſen wir aber ſchon anderſtwoher, und zwar aus dem gegenwärtigen Zuſtande des Menſchengeſchlechtes, daſs ſie nie Volksſache werden, d. i., daſs nie alle Individuen, die ein Volk ausmachen, Philoſophen werden können, daſs ſie vielmehr nur der Antheil überaus weniger Menſchen ſey, wie die Kunſtgabe nur wenigen zu Theile wird. Wenigſtens können wir für itzt bey dieſem Stande des Menſchengeſchlechts davon, wie von einer unmöglichen Sache, ſprechen. Alſo vom Volke kann hier die Rede nicht ſeyn: für das Volk kommt und verſchwindet die Philoſophie nie. Sehen wir aber auf die wenigen Einzelnen, die dieſe göttliche Gabe erhalten haben; ſo ſagt uns die Geſchichte nicht, und kann es uns nicht ſagen, daſs auch für dieſe, und bey dieſen die Philoſophie verſchwunden und wie-

dergekommen ſey; ja ſie ſagt vielmehr das Gegentheil, wie wir in der Geſchichte der Fortpflanzung der platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie geſehen haben. Es können alſo mit jenem Verſchwinden und Wiederkommen der Philoſophie bloſs die Schulen gemeint ſeyn, als öffentliche Lehranſtalten, an welchen die auserleſene Menſchen des Volkes zu Wiſſenſchaften überhaupt, und insbeſondere zur Philoſophie angeführt, und darinn eingeweihet werden ſollen. Da läſst es ſich nun freylich nicht läugnen, daſs Philoſophie gar oft verſchwinde, und an ihre Stelle die Unphiloſophie trete. Wie kann man aber daraus ſchlieſsen, man wäre noch nie zum Beſitz deſſen gekommen, was Philoſophie iſt? Wenn in einem Volke das Laſter an die Stelle der Tugend, der Unglaube an die Stelle des Glaubens und der Religion, die Ungerechtigkeit an die Stelle der Gerechtigkeit tritt; kann wohl geſchloſſen werden, man wäre noch nie zum Beſitz deſſen gekommen, was Tugend, Religion, Gerechtigkeit iſt? So iſt alſo die Nichtigkeit dieſer Einwendung aufgedeckt, und jeder für die Zukunft gegen den Ton höherer Cirkel geſicheret, welche ſich das Recht anmaſſen, über ein Unbekanntes zu urtheilen.

78.

Nun komme ich, nach einer längern Abweichung, wieder zur erſten Frage, und zwar zum zweyten Theile dieſer Frage zurück; er iſt mit folgenden Worten ausgeſprochen: Welche Schulen löſ-

ten die Frage über das Verhältniſs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen nicht? Und darauf antworte ich ſo: die ariſtoteliſche Schule, oder das Lycäum und alle Töchterſchulen, aus derſelben hervorgegangen, dann die durch mehrere Jahrhunderte herrſchende Schule der Scholaſtiker, ferners die Schule der Empiriker und Popularphiloſophen, und endlich die kantiſche Schule mit Fichte, lösten dieſe Frage nicht. Es muſs aber hier ſogleich der Unterſchied angegeben werden, der bloſs aus der verſchiedenen Beziehung dieſer Frage zu den genannten Schulen und Männern entſtehet und ſie charakteriſirt; denn einige derſelben kannten nicht einmal die Frage, oder betrugen ſich doch ſo, wie der Frage ganz unwiſſend, oder ſahen dieſelbe an, als ihrer Aufmerkſamkeit unwerth. Andere wiſſen von derſelben, theilen ſich aber wieder in zwey Klaſſen, wovon die Eine die Auflöſung derſelben für unmöglich, die Andere für möglich erklärt; und dieſe letztere ſtrebte daher die Frage aufzulöſen. Die Schule der Empiriker und Popularphiloſophen kennt dieſe Frage nicht — was auch ſchon ihr Name offenbaret — Die kantiſche Schule mit Fichte erklärt die Auflöſung der Frage für unmöglich. Die peripatetiſche Schule mit ihren Töchterſchulen, und die Schule der Scholaſtiker ſtrebten die Frage aufzulöſen.

Beantwortung

der Zweyten jener drey obigen Fragen: Warum und wie ſuchten jene Schulen dieſe Frage zu löſen, welche ſie wirklich gelöst haben?

79.

Wir kommen nun zur zweyten Frage. Die Beantwortung dieſer ſo eben vorgetragenen Frage iſt offenbar das Wichtigſte und Erſte in dem Innhalt dieſes zweyten Theiles; und alles, was wir bis daher in dieſem Theile geſagt haben, kann und darf angeſehen werden, wie Einleitung und Vorbereitung zu demjenigen, was hier folgt, theils daraus ſeine Wichtigkeit um ſo deutlicher einzuſehen, theils daſſelbe um ſo richtiger zu ergreifen. Dieſe zweyte Frage zerfällt aber, wie die erſte, nothwendig in zwey Fragen, — was auch ſchon der Vortrag derſelben ausſpricht. Die erſte dieſer Unterfragen iſt: *Warum ſuchten ſie die Frage über das bewuſste Verhältniſs zu löſen?* die zweyte: *Wie ſuchten ſie dieſelbe zu löſen?* Es läſst ſich leicht einſehen, daſs die Beantwortung dieſer zwey Fragen nur aus dem Weſen der Grundlehren hervorgehen könne, an welche ſich diejenigen Schulen gehalten haben, welche ſie wirklich lösten. Es muſs darum dieſes Weſen zuvor erkannt ſeyn, ehe die Fragen beantwortet werden; und hier liegt ſomit der Grund

 offen

offen da, warum von uns im Vorhergehenden die Grundlehren dieſer Schulen nicht nur berührt, ſondern auch herausgehoben wurden. Ehe ich aber auf dieſe vorgelegte Fragen beſtimmt antworte; merke ich noch zuvor an, daſs ſie — die Fragen über das Verhältniſs und über das *Wie* der Löſung — und folglich auch der durch die Fragen ausgeſprochene Gegenſatz in der joniſchen Schule noch ganz unbekannt waren, oder doch, daſs dieſe Schule, als ſich deſſelben bewuſst, niemal geäuſſeret habe. Denn, wie ich ſchon anderſtwo bemerkte, verſtand ſie unter der Weltſeele offenbar nicht das wahrhaft Unendliche im Gegenſatze zum Endlichen, wie dieſes letztere im empiriſchen Bewuſstſeyn erſcheint. Sie verſtand darunter das Thätige, — Wirkſame — das der Materie, als dem Leidenden und gleichſam Todten, das Leben verleihet, und ihm verſchiedene Formen aufdrückt. Aber beyde gehörten noch zur Natur als Sinnenwelt, und über die Grenzen derſelben hinaus gieng dieſe Schule nicht. Indeſſen ſcheint das eben Geſagte ein ſicherer Beweis zu ſeyn, ſie hätte wenigſtens den untergeordneten Gegenſatz, den Gegenſatz des Thätigen und Leidenden, des Formenden und Zuformenden, des Unendlichen und Endlichen, im Endlichen — in der Natur — erkannt. Und wahrlich! dieſes läſst ſich von dieſer Schule nicht läugnen; ſie kannte wirklich die Entgegengeſetzte, aber ſie kam nie zum deutlichen Bewuſstſeyn der Entgegenſetzung und des Widerſpruches, und warf ſich

ſomit

ſomit nie die Frage auf, *wie* ſie ſich gegenſeitig verhalten, und *wie* Eines auf das Andere wirkſam ſeyn könne. Um ſo vielweniger wurde ſie ſich alſo des höchſten Gegenſatzes bewuſst, und konnte ſich folglich die Frage über das Verhältniſs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen nicht aufwerfen.

80.

Zu dieſem deutlichen Bewuſstſeyn gelangte vermuthlich zuerſt unter den griechiſchen Schulen, (denn nur von dieſen iſt hier die Rede, ohne in dasjenige hineinzugehen, ob die Philoſophen anderer Völker nicht ſchon zuvor ſich deſſen bewuſst waren), die pythagoräiſche Schule. Ich ſagte aber deſswegen vermuthlich, weil die bewährten Nachrichten über die Lehren dieſer Schule uns mangeln, und man bloſs aus den Lehren der eleatiſchen Schule, als einer Töchterſchule, auf die Lehren der Mutterſchule ſchlieſst. Gewiſs iſt es alſo, daſs die eleatiſche Schule zum deutlichen Bewuſstſeyn des höchſten Gegenſatzes gekommen, ſich die Frage über das Verhältniſs der Entgegengeſetzten aufgeworfen, und dieſelbe zu löſen geſucht habe. Von dieſer Zeit an, bis auf unſere Tage, ſah man dieſe Frage an, als gehörig zum Gebiethe der Philoſophie, und die totale Löſung derſelben als die Philoſophie ſelbſt — jene ausgenommen, welche entweder die Frage nicht kannten, oder ihre Löſung für unmöglich erklärten — (dieſe letztere ſprechen damit die Un-

möglichkeit der Philoſophie aus). Nun zur Auflöſung der erſten Unterfrage: Warum ſuchten jene Schulen dieſe Frage über das bewuſste Verhältniſs zu löſen, die ſie wirklich gelöst haben?

Beantwortung der erſten Unterfrage über das Warum.

81.

Dieſes *Warum* iſt das Eigentliche, was wir beherzigen, und deſſen Grund wir angeben ſollen. Es iſt alſo hier die Frage nicht, *wie* die Menſchen zur Erkenntniſs dieſes Gegenſatzes gekommen, noch *wie* ſie denſelben aufzuheben geſucht haben. Das Erſte wird hier ohne weitere Unterſuchung vorausgeſetzt, weil dieſe ſchon anderſtwo angeſtellt worden iſt; und das Zweyte wird in der Folge aufgezeigt werden. Alſo hier bloſs die Beantwortung der Frage nach dem *Warum*: und ich ſage in dieſer Hinſicht, daſs man deſswegen zu allen Zeiten die obige Frage über das Verhältniſs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen zu löſen verſucht habe, weil ſie einen Gegenſatz in ſich hält, nämlich das wahrhaft Unendliche und Endliche, wovon Eines dem Andern entgegengeſetzt iſt. Dieſe Entgegenſetzung widerſteht nun jedem Verhältniſſe, in welchem ſie jedoch gegenſeitig zu einander zu ſtehen ſcheinen. Nun kann aber die Vernunft als Einheit — Identität — keinen Gegenſatz ertragen; (alles ſoll nach ihr Eines

Eines seyn, wie sie es ist), und sie strebt darum jeden Gegensatz aufzulösen. Da nun die Frage über das genannte Verhältniss nicht nur einen Gegensatz voraussetzt, sondern die Entgegengesetzten in sich aufnimmt; so strebt die Vernunft eben sowohl die Frage aufzulösen, wie sie strebt den Gegensatz aufzuheben; denn die Lösung der Frage ist die Aufhebung des Gegensatzes, und umgekehrt, die Aufhebung des Gegensatzes die Lösung der Frage.

Beantwortung der zweyten Unterfrage über das Wie.

82.

Dadurch wäre also der Grund des obigen *Warum* angegeben, und die erste Unterfrage beantwortet. Allein damit ist zugleich die Antwort auf die zweyte Unterfrage gegeben, oder, was eins ist, es wurde dabey mit angedeutet, *wie* sie die Frage zu lösen gesucht haben; denn es wurde ganz bestimmt gesagt, sie hätten gesucht dadurch die Frage zu lösen, dass sie den von der Frage vorausgesetzten, und in sich aufgenommenen Gegensatz aufzuheben suchten. Denn war einmal der Gegensatz aufgehoben, d. i., gezeigt, dass das wahrhaft Unendliche und Endliche sich einander nicht entgegengesetzt sind, das Eine dem Andern nicht widerspreche, und folglich die Entgegensetzung nicht absolut und kein wahrer Widerspruch sey; so war es auch leicht einzusehen, dass jenes Ver-

Verhältniſs zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, wornach gefragt wurde, ein abſolutes Verhältniſs ſey, und ſo dieſe Sache keiner Schwierigkeit mehr unterliege.

83.

Doch, es ſcheint, dieſe Antwort ſchiebe die Schwierigkeit, die auf dieſer Sache liegt, nur zurück, und hebe ſie nicht auf; denn nun kehrt ja eben dieſelbe Frage, nur mit andern Worten vorgetragen, wieder zurück, nämlich dieſe Frage: *Wie ſuchten ſie den Gegenſatz, in der Frage ausgeſprochen, aufzuheben?* und dieſe Frage iſt, ſeiner wahren Bedeutung nach, offenbar eins mit der vorigen Frage: Wie ſuchten ſie die Frage über das Verhältniſs des Unendlichen zum Endlichen zu löſen? Ich geſtehe es gerne zu, daſs dieſe zwey Fragen, im Grunde beſehen, nur Eine ſind, in zwey verſchiedenen Formeln vorgetragen, und daſs folglich die gegebene Antwort nicht Beantwortung und Löſung der Frage über das Wie ſey. Indeſſen haben wir doch durch die Ueberſetzung derſelben in eine andere Formel beträchtlich gewonnen, dadurch, daſs wir der Sache gleichſam eine neue Seite abgewonnen haben. An dieſer Seite iſt ſie für uns zugänglicher, und die anzuſtellende Betrachtung leichter. Allein, um einzuſehen und feſtzuhalten, wie ſie den Gegenſatz, der das Unendliche vom Endlichen trennt, aufzuheben ſuchten; müſſen wir zuvor deutlich erkennen, was das Unendliche und Endliche ſey, wovon als Gegenſätzen

hier

hier die Rede ist, und warum und wie sie einander entgegengesetzt sind; denn ohne diese Einsicht können wir es unmöglich verstehen, wie sie den Gegensatz aufzuheben versuchten. Wir wollen aus dieser Absicht zuerst sagen, was das wahrhaft Unendliche und Endliche, wovon hier die Rede ist, nicht sey, und dann, was es sey.

84.

Das wahrhaft Unendliche ist nun einmal das ideell Unendliche nicht, d. h., das Unendliche bloss dem Begriffe nach, oder dasjenige, das vermöge des Begriffes selbst nicht anderst, als ein Unendliches begriffen werden kann; denn dieses Unendliche ist nur ein durch unser Denken erzeugtes Unendliche, und darum ein solches, welches durch unser Denken entstehet, und mit demselben verschwindet. Eben so — was ich wegen der nothwendigen Beziehung sogleich beysetze — wird unter dem Endlichen, nach dessen Verhältniss zum wahrhaft Unendlichen hier gefragt wird, nicht das ideell Endliche verstanden, als Gegensatz des ideell Unendlichen, d. i., das Endliche dem Begriffe nach; denn damit wird dasjenige bezeichnet, was zwar an- und für sich unbegrenzt, dennoch als begrenzt, oder wenigstens als begrenzbar begriffen wird. Es leuchtet ferners aus dem Gesagten ein, dass diese Bestimmungen des ideell Unendlichen, und des ideell Endlichen, bloss ideelle Bestimmungen, d. h., Bestimmungen der Formen sind, und desswegen durch sie nicht

das

das Ansich, oder das Wesen ausgesprochen werde; oder was eins ist, es wird nicht damit ausgesagt, als wäre ein ideell Unendliches, oder ideell Endliches wirklich und in Wahrheit in der Trennung des Einen von dem Andern, ohne und ausser dem Unterscheiden des Erkennenden; sondern es wird vielmehr, und im Gegentheil dadurch ausgesprochen, dass Beydes nur durch das Unterscheiden, und, da das Unterscheiden nur ein Erkennen ist, nur durch das Erkennen, und folglich das Ansich, das Wesen, die Einheit beyder ist. Diese gegebene Bestimmungen des ideell Unendlichen und Endlichen leuchten ein, und sind durchaus verständlich aus demjenigen, was ich im ersten Theile vom Wesen und der dreyfachen Form Gottes sagte. Das Wesen Gottes ist nach jenen Erklärungen die absolute Indentität, und deswegen die reale Einheit und ideale Zweyheit des Seyns und Denkens. Die Urform Gottes, die mit dem Wesen gleich ewig ist, bestehet darinn, dass das Wesen sich selbst zum Objekt werde, d. h., sich selbst erkenne. Die Urform ist also das Selbsterkennen Gottes. Nur also durch die Form wird sich das Wesen zum Objekt, d. h., das Wesen erkennt sich nur durch die Form. Dieses vorausgesetzt, so entstehen dem göttlichen Wesen seine Bestimmungen nur durch die Form — durch das Selbsterkennen — nun als Seyn, itzt als Denken, itzt, als die Einheit beyder; mit andern Worten: nur durch die Form, als Selbsterkennen, wird sich das göttliche Wesen zum Objekt, unter der Form des Seyns,

des

des Denkens und der Einheit beyder. Diese Bestimmungen oder Formen des Wesens sind nicht durch das Wesen am Wesen, sondern durch die Form, durch das Selbsterkennen, und sie heissen deswegen *ideelle* Bestimmungen, weil sie von der Urform — vom göttlichen Selbsterkennen — kommen, welche in Beziehung auf das göttliche Wesen, wie Ideales ist, da im Gegentheil dieses, in Beziehung auf die Form, wie Reales begriffen wird. Ferners werden sie auch darum ideelle Bestimmungen genannt, weil sie Bestimmungen der Formen sind, in welchen sich das göttliche Wesen zum Objekt wird. Das göttliche Wesen wird sich als Seyn zum Objekt: heisst also nichts anderes, als das Wesen Gottes erkennt sich vermittelst des Selbsterkennens — seiner Urform — als Seyn, folglich unter der ideellen Bestimmung des Seyns. Diese Bestimmung kommt nun von der Form, vom Selbsterkennen, und heisst deswegen ideell, und als solche ist sie nicht das Wesen selbst; denn dieses ist die absolute Identität, die reale Einheit und ideale Zweyheit des Seyns und Denkens. Allein in dieser idealen Zweyheit, als dem Wesen Gottes, liegt nur die Unterscheidbarkeit, oder die Möglichkeit der Unterschiede, nicht aber die Unterschiede selbst, (wohlgemerkt, diese Unterscheidbarkeit oder diese Möglichkeit der Unterschiede wird von mir durch die *ideale Zweyheit* als *göttliches Wesen* ausgesprochen. Dieselbe ideale Zweyheit, von den göttlichen Formen ausgesprochen, wie es auch von mir manchmal aus

Man-

Mangel der Sprache in dieſer höchſten Region geſchieht, bedeutet die *Unterſchiede* ſelbſt, durch die göttliche Urform hervorgebracht). Gar ſchön und beſtimmt ſprachen dieſes die chriſtlichen Theologen dadurch aus, daſs ſie das Weſen als das *principium poſſibilitatis*, und die Urform als das *principium exiſtentiae perſonarùm* bezeichneten — welche Anklänge der wahren Theologie freylich für die Theologen unſeres Zeitalters lauter Miſstöne ſind, weil ſie von der Sphäre der ewigen Harmonie kommen, wovon ſie ſich ſelbſt, durch ihr Verſinken in eitles Wiſſen, ausgeſchloſſen haben. Alſo, die Unterſcheidung oder Trennung des Seyns vom Denken, und Beyder von der realen Einheit derſelben, geſchieht durch das Selbſterkennen, und iſt ſomit nicht auſſer dieſem Erkennen im Weſen Gottes ſelbſt, als in ſofern die Urform mit dem Weſen ewig, und auf ewige Weiſe verbunden, und die Unterſcheidbarkeit in der idealen Zweyheit als dem Weſen Gottes iſt. Das ideell Endliche — Seyn — und ideell Unendliche — Denken — ſind ſomit in Gott durch die Urform — das Selbſterkennen, und ſind in ihm ſo nothwendig, wie die Urform ſelbſt.

85.

In dieſem Sinne, und gemäſs dieſer Erklärung muſs alſo dasjenige verſtanden werden, was ich zuvor vom ideell Unendlichen und Endlichen, in Beziehung auf uns und unſere Erkenntniſſe, ſagte; nämlich, wie durch das Selbſterkennen Gottes ideell Un-

end-

endliches — Denken — und ideell Endliches — Seyn — und die Einheit Beyder in der Trennung von den ideell Zwey ist, und ohne- und ausser der Form in- und am Wesen nicht ist; eben so ist das ideell Unendliche und Endliche nur durch unser Erkennen, und ist ohne- und ausser demselben nicht: und gleichwie mit dem ideell Unendlichen und Endlichen, als Formen, doch immer das Wesen in Gott ist und seyn muss; eben so ist mit dem ideell Unendlichen und Endlichen, das durch unser Erkennen ist, immer und nothwendig das Wesen als absolute Identität Beyder. Dadurch wird es also verständlich, 1. *was* ich sagen wollte, und *dass* ich es damit richtig aussprach, indem ich sagte: das ideell Unendliche und Endliche ist ein durch unser Erkennen Erzeugtes, und entstehet und verschwindet mit demselben: 2. dass das durch unser Erkennen entstandene ideell Unendliche und Endliche nur die Formen sind, in welchen uns das Wesen objektiv wird: 3. dass das Wesen die reale Einheit und ideale Zweyheit derselben sey, (diese Zweyheit nach der obigen Erklärung verstanden): 4. dass das Erkennen der Formen — des ideell Unendlichen und Endlichen — für das Erkennen des Wesens gehalten, ein falsches Erkennen, ein Irrthum, und, weil das gewöhnliche Erkennen der Menschen ein Erkennen der Formen ist, für das Erkennen des Wesens gehalten, dieses Erkennen ein Irrthum sey.

86.

Aus diesem, was ich bisher vom ideell Unendlichen und Endlichen sagte, (offenbar eine der dunkelsten und schwierigsten Stellen der Philosophie), erkennen wir also, von wem hier die Rede *nicht* sey. Unter dem wahrhaft Unendlichen wird folglich nicht das ideell Unendliche, und unter dem Endlichen nicht das ideell Endliche verstanden, und deswegen auch hier nicht nach dem Verhältniss des ideell Unendlichen zum ideell Endlichen gefragt. Es muss also noch weiter exponirt werden, was denn das wahrhaft Unendliche und das Endliche sey, wovon hier die Rede ist, und nach deren gegenseitiges Verhältniss gefragt wird; und in dieser Hinsicht sage ich, dass an dieser Stelle unter dem wahrhaft Unendlichen Gott verstanden werde, nach seinem Wesen und nach seinem absoluten Verhältniss zum Universum betrachtet, als das Ewige und eben darum wahrhaft Unendliche, als die absolute Einheit des ideell Unendlichen und Endlichen, und die ideale Zweyheit derselben, (diese Zweyheit hier in ihrer *zweyfachen* Bedeutung genommen). Gleicher Maassen wird unter dem Endlichen die wirkliche Endlichkeit, oder, bestimmter, die Endlichkeit dessen verstanden, was man insgemein wirkliche Endlichkeit, oder das wirkliche Endliche nennt. Diese reale Endlichkeit schreibt man gewöhnlich dieser sichtbarlichen Welt — der Sinnenwelt — zu, und nennt sie deswegen *endlich*. Dieses Endliche ist nun durch-

durchaus vom ideell Endlichen verschieden, und hat mit ihm nichts gemein, wie die Charaktere desselben klar und deutlich beweisen. Denn zur realen Endlichkeit gehören, vermöge des Begriffes derselben, d. h., wie sie von denjenigen allgemein begriffen wird, die ihr wahres Seyn behaupten, folgende Merkmale nothwendig und wesentlich: 1. Die Bestimmung durch die *empirische* Zeit, (es ist nothwendig ein empirisch Zeitliches.) 2. Die Bestimmung durch das Causalverhältniss; (es ist nothwendig eine Wirklichkeit, wovon die Möglichkeit ausser ihr liegt, und eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit wieder ausser ihr ist). 3 Die Differenz des Wesens und der Form, (im real Endlichen entstehet und vergehet zwar das Wesen nie, wohl aber die Form). Keines dieser drey Merkmale — wenigstens nicht unter derselben Ansicht — kommt dem ideell Endlichen zu, wie es aus der obigen Bestimmung desselben offenbar ist.

87.

Diese Erklärung des wahrhaft Unendlichen und des Endlichen vorausgesetzt, ist es durchaus begreiflich: *dass*, und *warum* bey der Betrachtung Beyder, die Frage über das Verhältniss des Unendlichen zum Endlichen nothwendig entstand; denn man bemerkte es, und konnte und musste es bey näherer Betrachtung dieser Zwey bemerken, dass Eines dem Andern entgegengesetzt sey, oder, dass das Eine Etwas — Merkmale — in sich halte, die dem Wesen des Andern

widerſprechen. So ſind gerade die drey Charaktere, welche das Weſen des real Endlichen ſeinem Begriffe nach ausmachen, dem Weſen Gottes entgegengeſetzt. Der Widerſpruch zwiſchen dem wahrhaft Unendlichen und Endlichen war ſomit offenbar, und bey dieſer Anſicht hätte man folglich die Behauptung eines Verhältniſſes zwiſchen beyden aufgeben müſſen; denn das empiriſch Zeitliche, das im Cauſalnexus Stehende, und das dem Weſen und der Form nach Differente kann nicht von Gott ſeyn, weil er davon nichts in ſich hält; und iſt dieſes, ſo iſt eben deſswegen kein Verhältniſs, keine Verbindung zwiſchen Gott und der Sinnenwelt.

Auflöſung

der Frage über das bewuſste Verhältniſs von den genannten Schulen und Männern, durch Aufhebung des Widerſpruchs zwiſchen dem wahrhaft Unendlichen und Endlichen.

88.

Sollte alſo doch noch ein Verhältniſs zwiſchen Gott und der ſichtbarlichen Welt behauptet werden, wozu ſie durch ihr Gefühl gedrungen wurden; ſo konnte dieſes nur geſchehen durch Aufhebung des Widerſpruchs, oder der Entgegenſetzung zwiſchen dem wahrhaft Unendlichen und Endlichen. Allein bey dem Beſtehen Beyder war es unmöglich, den Wi-

Widerſpruch aufzuheben; es muſste Eines davon, es muſste das ſogenannte real Endliche zernichtet werden: beſtimmter und deutlicher zu reden, es muſste gezeigt werden, und ſie zeigten es wirklich, daſs das ſogenannte real Endliche nur ein Geſchöpf des mit Irrthum behafteten menſchlichen Verſtandes ſey; daſs dasjenige nicht wirklich und in Wahrheit exiſtire, was von uns als Sinnenwelt, oder als real Endliches begriffen wird, d. h., daſs es nur in unſerm Begriffe, nicht aber auſſer demſelben, und an- und für ſich exiſtire. Dieſes ſprach der göttliche Parmenides mit jenem groſsen und erhabenen Wort aus: *Gott iſt Eins und Alles*: und mit- und nach ihm ſprachen es alle Schulen und Männer, von dem nämlichen Lichte erleuchtet, aus; und dieſes Wort iſt vorzüglich in den letztern Zeiten wieder vernehmlich und laut geworden. Wenn aber Gott Eins und Alles iſt, und wenn ſomit Alles in Gott, und Gott in Allem iſt; ſo iſt nur jenes wahrhaft und wirklich, was in Gott, und in welchem Gott iſt. Nun kann aber das real Endliche nicht in Gott, und Gott nicht im real Endlichen ſeyn, weil das, was es nach ſeinen weſentlichen Charakteren und dem Begriffe nach iſt, nicht in Gott, und Gott nicht in demſelben ſeyn kann. Das real Endliche iſt folglich nicht wahrhaft und wirklich, ſondern bloſs durch das Begreifen des Verſtandes, welcher demjenigen, was wahrhaft und wirklich iſt, Merkmale beylegt, welche die empiriſche Anſchauung, d. i., die falſche Anſicht und zugleich ſein falſches Begreifen deſſen ausſprechen,

was an- und für ſich wahrhaft und wirklich iſt, und ſo das Wahre in das Falſche umwandeln. Das real Endliche iſt darum entweder, als ein Erkanntes betrachtet, *bloſs* ein *Geſchöpf* des Verſtandes, ohne alle Wahrheit und Wirklichkeit; oder es iſt ein vom Menſchen nach der Verſtandes An- und Einſicht *Umgebildetes*, und darum in dieſer zweyfachen Beziehung ein Zeitliches, ein im Cauſalverhältniſſe Stehendes, ein der Form nach von ſeinem Weſen Differentes, ein, wie das Chriſtenthum ſpricht, hinfälliges und durchaus nichtiges Ding, das gar keinen Beſtand hat, und welchem der Menſch, ſeiner Vergänglichkeit wegen, nie ſein Herz hingeben ſolle. Dieſelbe Vergänglichkeit, Nichtigkeit und Unwahrheit dieſer Geſchöpfe des menſchlichen Verſtandes offenbaret ſich an den litterariſchen Produkten deſſelben, die als bloſse Produkte des Verſtandes, der Erfahrung gemäſs, wie alle eiteln Dinge verſchwinden, und zum Nichts zurückkehren, woraus ſie gekommen ſind. Da nun das real Endliche nicht wahrhaft und wirklich iſt, darum, weil es als ſolches nicht in Gott, und Gott in ihm iſt; ſo kann auch nach keinem Verhältniſs zwiſchen Gott und ihm gefragt werden. Soll alſo doch ein Verhältniſs zwiſchen Gott, dem wahrhaft Unendlichen, und der Welt, die nach der empiriſchen Anſchauung und dem Begreifen des Verſtandes, eine Sinnenwelt, ein real Endliches iſt, aufgefunden werden — was der Menſch bey dem Gefühle des Göttlichen nicht aufgeben kann — ſo müſſen jene Merkmale, womit der Verſtand

die

die Welt vermittelst der empirischen Anschauung, und seines Begreifens in eine Sinnenwelt, in ein real Endliches umgeschaffen, und in einen Gegensatz mit Gott verwandelt hat, an ihr zernichtet werden, und zwar um so mehr, da durch sie nur der Schein, nicht das Wesen dessen, was man real Endlich nennt, ausgesprochen, und somit nur gesagt wird, als was es *erscheine*, nicht aber, was es *sey*. Jene Zernichtung der Merkmale, der Welt vom Verstande beygelegt, ist folglich die Zernichtung der Sinnenwelt, des real Endlichen, und das Erkennen des nichtigen Erkennens des Verstandes, und die damit nothwendig verbundene Vernunfterkenntniss des Wesens der Dinge ist nun die Aufhebung des Gegensatzes, der von der Frage über das Verhältniss des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen nicht nur vorausgesetzt, sondern auch in sich aufgenommen ist, und dadurch die vollständige Lösung der Frage selbst. Denn nun sehen wir deutlich und klar, dass das sogenannte real Endliche jene Merkmale nicht an sich, und in Wahrheit und Wirklichkeit trage, die ihm der blinde Verstand beylegt, und folglich dasjenige nicht sey, zu dem es der Verstand macht; und, da die Entgegensetzung desselben gegen Gott nur auf diesen Merkmalen ruhet — nur dadurch gesetzt ist — dieses sogenannte real Endliche nach seiner Wahrheit Gott nicht entgegengesetzt sey. Mit der Aufhebung des Gegensatzes durch die erkannte Nichtigkeit der Verstandeserkenntniss, und mit dem Eintreten der Ver-

 nunft-

nunfterkenntnifs über das Wefen der Welt, tritt zugleich die Erkenntnifs ein, dafs Gott Alles in Allem, und Alles in Gott ift; und damit die Erkenntnifs des Verhältniffes zwifchen Gott und der Welt, und folglich die totale Löfung der Frage.

89.

Es bedarf nur einer Erinnerung, dafs die Schulen, welche diefe Frage zu löfen gefucht haben, durch die Löfung derfelben das öffentliche Geftändnifs abgelegt haben, ein allgemeiner Irrthum liege auf dem menfchlichen Gefchlechte, eben weil fie das gewöhnliche Erkennen der Menfchen, vermittelft empirifcher Anfchauungen und der Verftandesbegriffe, für ein nichtiges und durchaus falfches Erkennen erklärt haben. So finden wir alfo hier am Ende jene Ausfage bewährt, die ich weiter oben äufferte, dafs die Schulen fowohl durch das Geftändnifs der Nothwendigkeit die Frage zu löfen, als durch die Löfung diefer Frage eben daffelbe ausfprechen, was die Lehre des Chriftenthums durch die Erbfünde ausfpricht.

Beantwortung

der dritten jener dreyobigen Fragen: Warum lösten andere Schulen dieselbe Frage nicht, und konnten sie nicht lösen?

90.

Wir kommen nun zur dritten und letzten Frage; ich habe sie mit diesen Worten vorgetragen: *Warum lösten andere Schulen dieselbe Frage nicht, und konnten sie nicht lösen?* Auch diese Frage zerfällt in zwey Unterfragen: 1. *Warum lösten einige dieser Schulen die Frage nicht, und wollten sie nicht lösen?* 2. *Warum konnten andere, die die Frage lösen wollten, sie nicht lösen?* Bey der Beantwortung der ersten Unterfrage muss also der Grund angegeben werden, warum die Schule der Empiriker und insbesondere der sogenannten Popularphilosophen, dann ferners die kantische Schule mit Fichte, die Frage über das Verhältniss Gottes zur sichtbarlichen Welt nicht lösten, und nicht lösen wollten. Es ist aber nicht einer und eben derselbe Grund des Nichtlösens und des Nichtwollens, oder der nicht unternommenen Lösung dieser Frage bey den genannten Schulen und Männern: ein anderes hielt die Schule der Empiriker und Popularphilosophen von der Untersuchung derselben ab, ein anderes Kant und Fichte. Ich will nun diese verschiedene Gründe anführen, und dadurch eine verständliche Antwort auf die er-

ſte der zwey Unterfragen geben, warum einige Schulen dieſe Frage nicht lösten, und nicht löſen wollten.

Beantwortung

der erſten Unterfrage, über das Warum der Nichtlöſung, und des Nichtlöſenwollens.

91.

Die Schule der Empiriker und ſo auch der Popularphiloſophen kannte *entweder* dieſe Frage nicht, weil ſie auſſerhalb dem Gebiethe liegt, in welches ſie ihre vorgebliche Philoſophie verſetzten. Denn nach der Anſicht und dem Urtheile der erſten (der Empiriker), iſt nur das Gebieth der Erfahrung das Gebieth der Philoſophie; und da das Verhältniſs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen eben ſo wenig erfahren werden kann, als das Unendliche ſelbſt; ſo kann die Frage über dieſes Verhältniſs im Gebiethe der Erfahrung nie entſtehen, und ſo dieſe vorgebliche Philoſophen die Luſt nie anwandeln — ich will nicht ſagen — dieſe Frage zu löſen, ſondern nicht einmal aufzuwerfen. Und wahrlich! in demſelben Augenblicke, in dem ſie an dieſe Frage geriethen, würden ſie aufhören das zu ſeyn, was ſie ſind; ſie würden ſich in räſonnirende, oder ſpekulirende Menſchen umwandeln, oder durch eine höhere Kraft, wie Bilaam, zu Propheten umgewandelt werden. *Oder* — ſelbſt das Unmögliche ge-

gesetzt — wenn sie dieselbe kannten, so sahen sie die Frage, wie die Sache selbst, wornach gefragt wird, für etwas Eiteles und Unnützes an, weil eben zur Lösung der Frage Comtemplation und Spekulation gehört, die, wie sie meinen, durchaus eitel und ohne Haltung ist, weil sie sich auf die Erfahrung, diesen einzigen bewährten Grund aller Realität und aller realen Erkenntnisse, stützet.

92.

Nach dem Urtheile der zweyten — der Popularphilosophen — vorausgesetzt, daſs ihnen die Frage nicht unbekannt war — war doch die Lösung derselben nicht zur Aufnahme in den philosophischen Bezirk geeignet; denn die von ihnen ausgesteckten Grenzpfähle engten denselben so ein, daſs er bloſs jene Kenntnisse in sich aufnehmen konnte, welche dem Volke angemessen sind, und somit jedem Menschen mitgetheilt werden können. Daher der contrastirende, und mit einem wahren Widerspruche behaftete Name: Popularphilosophie, Volksphilosophie. Und, wahrlich! sie glauben es wirklich, zur Philosophie gehören nur jene Kenntnisse, die jedermanns Sache und Eigenthum werden können, und beehren sie darum mit dem schönen Namen *Lebensweisheit*; und da Lebensweisheit die Aufgabe aller Menschen ist, so sind sie fest überzeugt, die Philosophie gehöre allen Menschen, und folglich auch dem Volke an, und, was dahin nicht gelangen könne, sey deswegen vom Gebiethe der Philosophie ausgeschlos-

ſen, und falle dem dürren Lande unnützer Spekulationen heim.

Auch an dieſer Sprache der Popularphiloſophen finden wir jene Ausſage bewährt, daſs es nur wenige Menſchen gebe, welche mit dem Weſen der Philoſophie bekannt ſind; denn dieſe Sprache iſt vieler Menſchen Sprache, ſogar derjenigen, welche ſich in einen philoſophiſchen Mantel eingehüllt haben, um das zu ſcheinen, was ſie nicht ſind. Wer aber das Weſen der Philoſophie kennt, dem klingt das Wort Volksphiloſophie eben ſo widerlich, wie der Ton der Saite, vom Spielenden miſsgegriffen. Auch wird dieſer widerliche Eindruck durch den ſchönen Ehrennamen, Lebensweisheit, den man der Philoſophie beylegt, nicht gemilderet, ſondern vielmehr verſtärkt, indem gerade dadurch die Verwirrung offenbar wird, in der dieſe Menſchen leben, und welche ſie durch eine ſolche Sprache — bewuſst, oder unbewuſst — weiter um ſich verbreiten. Wohl iſt Lebensweisheit die Aufgabe aller Menſchen (nur der Unſinnige und Verſunkene kann es läugnen), wohl iſt Philoſophie Lebensweisheit: beydes iſt ewige Wahrheit. Aber, *wohlgemerkt!* Lebensweisheit als Aufgabe aller Menſchen iſt Religion, iſt bewährtes inniges Gefühl des Göttlichen, iſt, wie das Chriſtenthum ſagt, lebendiger Glaube an Gott und Gottes Wort, an Chriſtus und ſein göttliches Evangelium, d. i., dieſer innerliche, und an- und für ſich unſichtbarliche Glaube, durch Gottes würdige Handlungen geoffenbaret, oder die gött-

göttliche Gesinnung durch gute Handlungen jeder Art in allen verschiedenen Lagen des menschlichen Lebens dargestellt. Diese Lebensweisheit, als Aufgabe aller Menschen, ist nicht Philosophie, so wenig als Religion, Gefühl, Glaube, Philosophie ist. Man kann also daraus, daſs Lebensweisheit die Aufgabe aller Menschen, und Philosophie Lebensweisheit ist, nicht schlieſsen, die Philosophie gehöre dem Volke an, und nur jene Kenntnisse seyen Philosophie, die dem Volke mitgetheilt werden können. Dieser Schluſs ist baare Sophisterey. Indessen leuchtet aus dem Gesagten ein, warum die Schule der Popularphilosophen die Frage über das Verhältniſs des Unendlichen zum Endlichen nicht lösen wollten, nämlich, weil sie die Lösung dieser Frage, als etwas dem Volke wissenschaftlich nicht mittheilbar ansahen, wobey sie nicht Unrecht hatten.

93.

Aus einem ganz anderen Grunde, als die bisherigen sogenannten philosophischen Schulen, gieng Kant, und seine Schule sammt Fichte an die Lösung dieser Frage nicht, und — wollte sie somit nicht lösen. Kant war zwar dieselbe nicht unbekannt, wie sie es für die Schule der Empiriker war. Vielmehr hat er sie wieder aus dem Grabe der Vergessenheit hervorgezogen, und sie zum deutlichen Bewuſstseyn der philosophirenden Deutschen gebracht. Kant sahe sie nicht als eine an- und für sich unnütze Spekulation an, wie die Schule der Popular-

philo-

philofophen. Er war mit der Gröfse und Wichtigkeit diefer Frage fehr wohl vertraut. Allein er war nun einmal in der Meinung erftarrt, die Löfung diefer Frage fey dem Menfchengefchlechte nicht gegönnt; fie liege höher, als dafs das Erkenntnifsvermögen dazu gelangen könnte. Diefes fehen wir ohne alle Bedenklichkeit ein, aus der Beftimmung deffen, was nach ihm Philofophie ift. Zu diefer Beftimmung derfelben kam er durch einige Vorausfetzungen, die er machte, ohne fie weiters zu erweifen. Diefe Vorausfetzungen find folgende: 1. Die Erfahrung allein ift das Objekt unferes möglichen Wiffens. 2. Wir find wirklich im Befitz von Erfahrungserkenntniffen, oder ein wahres Wiffen von der Sinnenwelt ift wirklich. Unter diefen Vorausfetzungen beftimmte er das Wefen der Philofophie, und fprach ohne weitere Unterfuchung aus, Philofophiren heiffe und fey nichts anderes, als unterfuchen, wie Erfahrungserkenntniffe möglich find, und die Philofophie fey die gelungene Darftellung diefer Möglichkeit der genannten Erkenntniffe. Es ift hier der Ort nicht, die von Kant begangenen Fehler zu rügen, oder gar in ein helles Licht zu ftellen. Wir kennen diefe Fehler fchon lange, und diefes Erkennen ift bey den Meiften fo deutlich und klar, dafs fie gegen alle Verfuche, diefelben ihnen aufzudringen, oder anzufchwätzen, geficheret find. Es ift hier blofs darum zu thun, aus den Grundlehren der kantifchen Philofophie darzuthun, warum Kant die Frage über das Verhältnifs des Unendli-

endlichen zum Endlichen nicht lösen wollte. Nun ist es — um uns in dieser Sache ganz kurz zu fassen — Grundlehre der kantischen Philosophie, wie wir so eben vernommen haben, Philosophie selbst sey die gelungene Darstellung der Möglichkeit der Erfahrungserkenntnisse, und diese gelungene Darstellung der Möglichkeit der Erfahrungserkenntnisse sey die gelungene Darstellung der Sinnlichkeitsformen — Raum und Zeit — und der ursprünglichen Verstandesbegriffe — Kategorien — als der zwey nothwendigen Elemente aller Erfahrungserkenntnisse. Da nun die Möglichkeit der Erfahrung über alle wirkliche Erfahrung hinausliegen muss, weil sie der Grund dieser seyn soll; so scheint es, Kant hätte dieselbe ohne alle Erfahrung bewiesen, oder wenigstens beweisen wollen — was er nun auch mit dem Namen: transcendentaler Idealismus: den er seinem Versuche beylegt, andeuten will; denn er heisst nur deswegen, und kann nur darum heissen transcendentaler Idealismus, und zwar 1. Idealismus, weil er sich mit dem Erkenntnissvermögen beschäftiget, welches als subjektiv gegen das Objektive gehalten, allgemein Ideales genannt wird; 2. transcendental aber, weil er über alle Erfahrung hinaus zu gehen scheint. Hätte nun Kant wirklich geleistet, was er zu leisten willens war, und als wirklich gethan vorgab; so hätte er die zwey Elemente der Erfahrung — die Sinnlichkeitsformen und die ursprünglichen Verstandesbegriffe — aus ihrer Quelle ableiten, oder — in Kants Sprache zu reden — aus ihrem letzten Grun-

Grunde deduciren ſollen. Er verſuchte zwar dieſes; und, man kann ſagen, er erreichte es gewiſſer Maaſſen in ſeiner reinen Syntheſis der Apperception, welche ihm der gemeinſame Focus der Sinnlichkeitsformen, oder vielmehr der reinſinnlichen Anſchauungen und der urſprünglichen Verſtandesbegriffe iſt; aber mehr der gemeinſame Focus, worinn ſich Beyde ſammeln, als wovon ſie ausgehen. Sie — dieſe reine Syntheſis — iſt darum nur die productive Einbildungskraft, d. h., die Kraft, die ſinnlichen Anſchauungen und Verſtandesbegriffe in Eins zu bilden, oder beſſer, dieſe Ineinsbildung ſelbſt — deſswegen Syntheſis, Ineinsbildung; der Apperception dieſer ſie zugleich in ſich aufnehmenden Kraft; reine Syntheſis, weil ſie die Ineinsbildung *reinſinnlicher* Anſchauungen und der *urſprünglichen* Verſtandesbegriffe iſt. — Sie — dieſe reine Syntheſis der Apperception — iſt ſomit nach Kant nicht die Vernunft, oder die Vernunfterkenntniſs; denn als ſolche wäre ſie das Erkennen dieſer Zwey als *Eines*, und nicht nur derſelben als *in Eins gebildeter*, und ſie wäre folglich der Focus, wovon als ihrem Mittelpunkte beyde ausgiengen, und nicht bloſs, wohin ſie zurückkehren. Daher iſt auch Kant ſeine rein intellectuelle Anſchauung, worauf er bey der reinen Syntheſis der Apperception kam, und die er zugiebt, nicht die Vernunftanſchauung, ſondern bloſs die Anſchauung der Einbildungskraft, gerichtet auf ihre Produkte, d. i., auf die Ineinsbildungen der reinſinnlichen Anſchauungen, und der urſprünglichen

Ver-

Verſtandesbegriffe. Die erſtere läugnet er durchaus, und muſs ſie läugnen, weil er das Erkennen der Wahrheit durch die Vernunft für den Menſchen unmöglich erklärt, womit die Unmöglichkeit der Vernunftanſchauung ausgeſprochen wird. Daraus wird es nun verſtändlich, *wie*, und *warum* er ein Mal die rein intellectuelle Anſchauung zugiebt, und das andere Mal dieſelbe verwirft, ohne darum einen Widerſpruch zu begehen. Er giebt nämlich die rein intellectuelle Anſchauung als Anſchauung der Einbildungskraft zu, und verwirft ſie als Vernunftanſchauung.

94.

Wir ſtellen nun hier einige Sätze auf, theils um das Bisherige kürzer zu faſſen, und es der Anſchauung näher zu bringen, theils den Zuſammenhang der kantiſchen Lehre darzuſtellen, theils einige Folgerungen einzuleiten, die wird araus ziehe werden.

Kantiſche Vorausſetzungen.

1. Die Erfahrung allein iſt das Objekt unſeres möglichen Wiſſens.

2. Was nicht in den Kreis der Erfahrung fällt, kann nicht gewuſst werden; weil es nicht Objekt unſeres Wiſſens werden kann.

3. Alles Ueberſinnliche fällt auſſer den Kreis der Erfahrung, und kann ſomit nicht gewuſst werden, weil es nicht zum Objekt unſeres Wiſſens werden kann.

4. Wir

4. Wir ſind wirklich im Beſitz einiger Erfahrungserkenntniſſen; oder ein wahres Wiſſen von der Sinnenwelt iſt wirklich.

Anmerkung. Alle dieſe Sätze ſind bloſse Vorausſetzungen, und ſomit von Kant nur angenommen, nicht erwieſen, ja ſchon an- und für ſich, und insbeſondere für ihn unerweislich. Durch dieſe Sätze iſt er der erklärte Antipode aller Philoſophen, und ſeine vorgebliche Philoſophie der gerade Gegenſatz aller Philoſophie. Sie verhält ſich darum zu derſelben, wie der Muhammedanismus zum Chriſtenthum.

5. Dieſes wahre Wiſſen von der Sinnenwelt iſt aber nur ein Wiſſen derſelben, in ſofern ſie eine Erſcheinung, nicht aber, was ſie an- und für ſich iſt, d. h., iſt nur ein Wiſſen des Verhältniſſes zwiſchen ihr als Objekt, und dem Erkennenden als Subjekt, nicht aber ihres Weſens.

6. Wir wiſſen alſo nie, und können es nicht wiſſen, was die Sinnenwelt, das Erſcheinende an- und für ſich iſt, ſondern nur was es für uns iſt.

7. Als das, was es an- und für ſich iſt, gehört es nicht zur Sinnenwelt, und liegt nicht im Kreiſe der Erfahrung, und kann ſomit nicht gewuſst werden, weil es nicht zum Objekt unſeres Wiſſens werden kann.

Anmerkung. Darinn liegt die eigentliche und wahre Stärke der kantiſchen Philoſophie, daſs ſie auf eine unwiderſprechliche Weiſe bewies, die Erfah-

fahrungserkenntnisse seyen keine Erkenntnisse des Wesens der Dinge, und man könne vermittelst der sinnlichen Anschauungen und der Verstandesbegriffe nie so weit vordringen, um zu dieser Erkenntniss zu gelangen. Dadurch war eine Grundsäule jener philosophischen Schule umgestürzt, welche behauptete, man könne vermittelst der allgemeinsten Verstandesbegriffe das Wesens des Uebersinnlichen erreichen und erforschen. Aber auch zugleich wird an demselben ihre ganze Schwäche offenbar, weil sie das Erkennen des Verhältnisses der Sinnenwelt zum Erkennenden für ein wahres Wissen und das einzige, und das Erkennen der Möglichkeit dieses Erkennens für Philosophie hält und ausgiebt. Dieses Verhältniss der Sinnenwelt zum erkennenden Menschen, obwohl es wirklich ist, ist ein durch die Sünde entstandenes Verhältniss, ist deswegen so nichtig, und im Grunde falsch, wie die Sinnenwelt; (denn auch die Welt als *Sinnenwelt* ist durch die Sünde), und der Mensch, der sie erkennt; (denn auch der *ohne Vernunft*, durch Sinn, Verstand und Einbildungskraft erkennende Mensch ist durch die Sünde). Sie sind darum unter dieser Ansicht lauter Schein- und Trugbilder, (aber wohlgemerkt, als solche sind sie wirklich); und deswegen von aller Wahrheit entfremdet. Es kann folglich das Erkennen und Wissen derselben, und ihres gegenseitigen Verhältnisses kein wahres Wissen seyn. Bey dieser Gelegenheit merke ich sogleich an, dass Kant durch diese Behauptung eine allgemeine Unwissenheit und einen

einen gleichen Irrthum des menſchlichen Geſchlechtes ausgeſprochen habe.

8. Die Philoſophie kann alſo nur ſeyn eine gelungene Darſtellung der Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſſe; und eine andere iſt nicht möglich.

9. Dieſe Darſtellung der Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſſe kann aber nur alsdann gelingen, wenn die verſchiedene Erkenntnißvermögen des Menſchen genau unterſucht, und in ihrer Quelle aufgefunden werden;

10. Denn nur durch das Auffinden der gemeinſamen Quelle kann gezeigt werden, wie reinſinnliche Anſchauungen und reine Verſtandesbegriffe zuſammentreffen, und Eins werden können.

11. Dadurch wird aber auch zugleich erkannt, wie empiriſche Anſchauungen, und die ihnen correſpondirende Verſtandesbegriffe zuſammentreffen, und als Eins erſcheinen können und müſſen.

12. Iſt dieſes nachgewieſen, dann iſt die Möglichkeit der Erfahrung aufgezeigt; denn dieſe Möglichkeit iſt nur durch die Frage in Anſpruch genommen, *wie* ein Objektives zum Subjektiven, reinſinnliche Anſchauung zum reinen Verſtandesbegriffe, und die empiriſche Anſchauung zum correſpondirenden Begriffe kommen, und beyde Eins werden können.

13. Dieſes Räthſel löst ſich in der reinen Syntheſis der Apperception; denn darinn iſt die Anſchauung mit dem Begriff in Eins gebildet.

14. Diese reine Synthesis ist folglich das Produkt der Einbildungskraft; denn sie ist die Ineinsbildung Beyder durch diese.

15. Die Einbildungskraft ist somit der gemeinsame Focus, worinn sich Anschauungen und Verstandesbegriffe sammlen, und in Eins verschmolzen werden.

16. Die Anschauung der Einbildungskraft, auf ihr eigenes Produkt gerichtet, ist eine rein intellectuelle Anschauung.

17. Durch die Wirklichkeit dieser Synthesis ist somit die Möglichkeit der Erfahrung bewiesen.

Anmerkung. Um die Verwechselung zu verhüten, und dem nothwendig daraus entstehenden Missverstehen zu begegnen, merke ich sogleich an, dass durch die kantischen Sinnlichkeitsformen — Raum und Zeit — nicht jener reine Raum, und jene reine Zeit verstanden werden könne, wovon ich im ersten Theile bey der Exposition der ursprünglichen Verhältnisse sprach. Denn da Kant nichts von denselben, als Inhalt der Philosophie wissen will, (sie gehören bey ihm bloss seinem sogenannten Vernunftglauben an, der das Moralgesetz zum Princip hat); so kann er auch von der reinen Zeit und dem reinen Raume nach unserer Bedeutung nichts wissen. Seine reine Zeit und sein reiner Raum, als Sinnlichkeitsformen, sind folglich in Wahrheit dasjenige, was wir dort als empirische Zeit und empirischen Raum charakterisirt haben; denn er kennt den Sinn nur in seiner Entfremdung von der

Vernunft, folglich nur im Zuſtande der Sünde, und ſo kann er die wahrhaft reine Zeit, und den wahrhaft reinen Raum nicht kennen.

95.

Dieſe gedrängte Darſtellung der kantiſchen Philoſophie giebt uns nun den vollkommnen Aufſchluſs darüber, warum Kant nie in demjenigen, was er Philoſophie nennt, die Frage über das Verhältniſs des Unendlichen zum Endlichen löſen wollte; denn nun ſehen wir deutlich, daſs es eine Grundlehre ſeiner Philoſophie iſt, „nur Erfahrung und Erfahrbares gehöre zum Gebiethe der Philoſophie, und folglich ſey alles Unerfahrbare, damit das Ueberſinnliche, und ſo das wahrhaft Unendliche, das vorzugsweiſe oder wohl einzig das Ueberſinnliche iſt, von der Sphäre der Philoſophie ausgeſchloſſen": ferners, daſs es Grundlehre derſelben Philoſophie iſt, „auch das Endliche und Sichtbare ſey nur als Erſcheinung, nicht als Ding an ſich, und ſeinem Weſen nach, Sache der Philoſophie." Bey ſolchen Grundlehren konnte es Kant nicht mehr einfallen, an die Löſung der obigen Frage zu gehen; denn um dieſelbe löſen, oder das gegenſeitige Verhältniſs ausſprechen zu wollen, muſste zuvor das wahrhaft Unendliche, und ſogenannte wirkliche Endliche ſeinem Weſen nach erkannt ſeyn, oder erkannt werden; Beydes iſt aber nach Kants Behauptung unmöglich, Beydes dem Gebiethe der Philoſophie nach kantiſcher Grenz-

be-

berichtigung fremd, und so konnte er darinn nicht einmal die Frage lösen wollen.

96.

Dadurch liegt es zumal offen da, warum die kantische Schule nie zu dieser Frage kam; denn wir wissen ja aus der Tagsgeschichte, daſs seine Freunde und Anhänger, nur wenige Edle ausgenommen, sich an das Wort und den Weg des Meisters mit grosser Gewissenhaftigkeit hielten, und darinn wenigstens, wenn schon sonst in keinem Stücke, den geistvollen Pythagoräeren strenge nachfolgten, keiner sich über ihn erhob, wohl aber mehrere tief unter ihn, und bis zum Verschwinden herabsanken. In die Zahl der letztern gehören namentlich diejenigen, die geistlos den Geist der kantischen Philosophie preisen, und den Buchstaben derselben nicht verstehen. Bey diesem Stehenbleiben überhaupt konnte folglich der Fall nicht eintreten, daſs sie mit ihrem Vorgänger in Bezug auf jene Frage, und die Lösung derselben nicht hätten wollen stehen bleiben. Selbst Fichte, offenbar der Scharfsinnigste unter ihnen, auf den die Uebrigen noch vor gar kurzer Zeit bey dem grossen Anliegen der kantischen Philosophie, wie auf den Messias derselben hinblickten, und von dem auch allein — wäre je zu helfen gewesen — hätte Hülfe erwartet werden können, seiner grossen Geisteskraft wegen, die er an der Wissenschaftslehre geoffenbaret hat, selbst Fichte konnte nicht wollen, an die Lösung dieser Frage zu gerathen; denn über

die Erkenntniſs des wahrhaft Unendlichen und der Natur dachte er ganz einſtimmig mit Kant, und behauptete ohne alle Zweydeutigkeit, man könne das Weſen Beyder nicht erkennen; und verwies, wie Kant, in Bezug auf das wahrhaft Unendliche, an den Glauben. Bey ſolchen Umſtänden konnte alſo über das Verhältniſs keine Frage ſeyn, da die Antwort auf daſſelbe ohne Kenntniſs des wahrhaft Unendlichen unmöglich iſt.

Beantwortung
der zweyten Unterfrage über das Warum der Nichtlöſung und des Nichtlöſenkönnens.

97.

Wir gehen nun zur zweyten Unterfrage der dritten Frage; ſie iſt von mir in folgende Worte gefaſst worden: *Warum konnten andere, nämlich die peripatetiſche Schule und ihre Töchterſchulen, und insbeſondere die Schule der Scholaſtiker, die doch die Frage löſen wollten, ſie nicht löſen?* So wie alle vorhergehenden Fragen von uns nur aus den Grundlehren einer jeden Schule beantwortet wurden, und zwar deſswegen, weil ſie daraus allein eine gültige Antwort erhalten können; eben ſo verhält es ſich auch bey der gegenwärtigen Frage. Es iſt aber für uns ſehr leicht, darauf zu antworten, weil wir die Lehren der peripatetiſchen Schule, und ſomit auch jener der Scholaſtiker ſchon aus dem bisherigen Vortrage

trage kennen. Es bedarf folglich bloſs einer Erinnerung, daſs es Grundlehre dieſer Schule war, und iſt: „das einzige Organ der menſchlichen Erkenntniſſe ſey der Verſtand, und zwar der Verſtand allein für die Erkenntniſſe des Unerfahrbaren, des Ueberſinnlichen, des Unendlichen, vermittelſt der Bildung allgemeiner, und der allgemeinſten Begriffe, welche dann auf das Ueberſinnliche übertragen, und wodurch daſſelbe erkannt werde. Denn, wie bekannt, verlieſs Ariſtoteles die Anſichten ſeines Lehrers Platon, verachtend beſonders dasjenige, was von demſelben über Ideen und Ideenwelt, und der Vernunfterkenntniſs behauptet wurde. Da nun durch Kant dieſe Grundlehre des Ariſtoteles von der Wurzel aus zernichtet worden, dadurch, daſs er unbeſtreitbar gezeigt hat, die Verſtandesbegriffe gehören bloſs zu den ſinnlichen Anſchauungen, und machen in der Verbindung mit dieſen die Erfahrung und Erfahrungserkenntniſſe aus; ſo werde aber nur das, was erſcheint, als Erſcheinendes, und folglich bloſs das Verhältniſs deſſelben zum Erkennenden, nicht aber ſein Weſen, nicht das, was es an- und für ſich iſt, erkannt": ſo folgt mit ſtrenger Nothwendigkeit daraus, daſs dieſe Verſtandesbegriffe, auch zu den allgemeinſten vermittelſt der Abſtraktion gebildet, nie auf das Unendliche übertragen, und nie durch ſie das Weſen deſſelben erkannt werden könne. Da nun die ariſtoteliſche Schule gerade mit dieſen Verſtandesbegriffen, oder beſſer, mit vorgeblichen Erkenntniſſen des Unendlichen vermittelſt dieſer Ver-

ſtandesbegriffe hervorgebracht, den Verſuch machte, das Verhältniſs des Unendlichen zum Endlichen auszuſprechen; ſo iſt es offenbar, warum ihr Verſuch ganz miſslingen, und ihr ausgeſprochenes Verhältniſs zu einem abentheuerlichen Verhältniſs werden muſste. Gott ſtehet bey Ariſtoteles nur als Beweger an der Grenze des Univerſums, und hat auf das Einzelne nicht den mindeſten Einfluſs. Der Gott des Ariſtoteles iſt darum kein Gott.

Eben ſo muſste es der peripatetiſchen Schule mit der Sinnenwelt gehen, — dieſe bloſs mit dem Verſtande ergriffen —; denn auf dieſem Wege konnte es ihr unmöglich gelingen, dahin zu gelangen, was dieſe Sinnenwelt ihrem erſten Entſtehen und wahren Weſen nach ſey. Sie ahndete es wohl, daſs ſie, wie ſie wirklich iſt, nicht von Gott ſeyn könne. Daher der heilloſe Gedanke, den nur die Verzweiflung erzeugen konnte, die Materie unabhängig in ihrer Exiſtenz vor Gott, ihm gegenüber, und mit ihm gleich ewig zu ſetzen; denn nach der Anſicht des Verſtandes vermochte ſie freylich nicht, dieſelbe von Gott abzuleiten. Das Verhältniſs zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen muſste ihr bey allem Beſtreben ein Geheimniſs bleiben.

98.

Da die Schule der Scholaſtiker mit demſelben Grundſatz des Peripateticismus: *Der Verſtand iſt das ein-*

einzige Organ menschlicher Erkenntnisse: behaftet war; so leuchtet es von sich selbst ein, warum auch die grösten Köpfe, deren sie nicht wenige hatte, und sogar bey einem ungeheueren Kraftaufwand, dennoch den verschlungenen Knoten nicht lösen konnten. Bey einer so verkehrten Ansicht des Unendlichen und Endlichen, wie die Ansicht des Verstandes ohne Vernunft nothwendig ist, konnten sie unmöglich an den Anfang des Fadens gerathen, der doch zur Auflösung des Knotens aufgefunden seyn muste. Nur hatten sie bey ihren Versuchen diesen grosen Vortheil zum voraus, dass sie durch das Christenthum und die ausgesprochene Lehre desselben, vor jenen abentheuerlichen Irrthümern und Hypothesen, z. B. von der Unabhängigkeit und Ewigkeit der Materie, bewahrt wurden, in welche ihre Vorgänger, dieser Wohlthat entbehrend, bey ihrem Bestreben verfielen, der verschlungenen Sache einen Ausgang zu finden. Auch ist es ein wahres Vergnügen, in den Schriften der Scholastiker manche lichte Punkte zu entdecken, welche sie, vom göttlichen Lichte der Religion erleuchtet, und der Vernunftanschauung unbewusst, eingestreuet haben — Etwas, was man vorzüglich bey denjenigen findet, welche in der christlichen Theologie der Mystik ein Uebergewicht über die scholastische Philosophie zugestehen.

99.

Hier schliesst sich also auch der zweyte Theil; denn nun ist es unwidersprechlich in der Geschichte der Philosophie nachgewiesen, (und zwar an dem unausgesetzten Bestreben aller philosophischen Schulen, das grosse und einzige Problem der Philosophie vom Verhältniss des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen zu lösen), wie wir dieses im ersten Theile am Wesen der Philosophie aufgezeigt haben, dass sie durchgängig eine allgemeine Unwissenheit und einen allgemeinen Irrthum des menschlichen Geschlechts vorausgesetzt und anerkannt haben, und dass folglich die Philosophie in ihrer Geschichte, wie nach ihrem Wesen betrachtet, eben dasselbe aussage, was das Christenthum vom allgemeinen Verfall desselben lehrt.

Dritter Theil.

Versuch,

aus den Aussagen der Philosophie und Philosophen aufzuzeigen, dass sie einen allgemeinen Irrthum des menschlichen Geschlechts anerkannt haben.

Angabe der Ursachen, der nicht vollständigen Ausführung dieses dritten Theils.

I.

Dem feyerlichen Versprechen, und der gleich am Anfange gemachten Eintheilung gemäss, hätte ich also noch dasjenige aus den Aussagen der Philosophie zu erweisen, was ich bis daher am Wesen und in der Geschichte derselben nachgewiesen habe. Ich will aber mit diesem Beweise aus den Aussagen der Philosophie nichts anderes sagen, als, „es müssten noch von mir die bestimmten und ausdrücklichen Aeusserungen der Philosophen, wodurch

durch ſie entweder den allgemeinen Verfall des menſchlichen Geſchlechtes, oder namentlich den allgemeinen Irrthum deſſelben ausgeſprochen hatten, mit Angabe der Namen und Stellen angeführt werden, damit das gethane Verſprechen erfüllt, und die Eintheilung vollendet werde. Ich geſtehe gern dieſes Verſprechen zu, und bekenne dabey, daſs ich wirklich die Abſicht hatte, alle Ausſagen der Philoſophen über dieſen Punkt zu ſammlen, und ſie hier aufzuſtellen. Im entgegengeſetzten Falle hätte ich ja wohl die Eintheilung auf zwey Theile beſchränken können. Allein der Ausführung dieſer Abſicht ſtehen folgende Gründe entgegen: 1. Iſt die Schrift ſelbſt unter der Hand ſo angewachſen, daſs ſie die Bogenzahl weit übertrift, die ich dazu beſtimmt hatte. 2. Sind Umſtände eingetreten, die mir das Auffuchen und Sammlen der hieher gehörigen Stellen, und vorzüglich die Berichtigung des ſchon Geſammelten unmöglich machten. 3. Sehe ich die Ausführung dieſes Punktes, um die Abſicht der Schrift zu erreichen, nicht mehr für nothwendig an; denn das Anerkennen eines allgemeinen Irrthums von Seiten der Philoſophie, und damit die Harmonie derſelben mit dem Chriſtenthume in dieſem Punkte, liegt am Weſen und in der Geſchichte der Philoſophie offen da. Ich werde mich folglich bloſs auf einige allgemeine Angaben beſchränken, woraus erkannt werden kann, daſs die Philoſophen neben jener Vorausſetzung und Anerkennung eines allgemeinen Irrthums durch das Weſen der Philoſo-

phie,

phie, und durch die verfuchte Löfung der Frage über das bewufste Verhältnifs, noch in befondern Fällen und durch befondere Aeufferungen einen allgemeinen Verfall des menfchlichen Gefchlechtes ausgefprochen haben.

2.

Doch zuvor merke ich noch an, dafs hier blofs von den Ausfagen derjenigen Philofophen die Rede fey, die nicht Chriften find; denn von Philofophen, die fich zum Chriftenthume bekannten, ift es ohnehin gewifs, dafs fie, auch blofs als Philofophen betrachtet, fich dafür ausdrücklich geäufferet haben. Die Philofophen des Heydenthums theile ich aber hier in zwey Klaffen ab, nämlich in jene des eigentlichen Griechenlandes, und darum vorzugsweife griechifche Philofophen, und in jene der alexandrinifchen Schule. Die Theilung beruhet blofs auf der Verfchiedenheit der Aeufferungen über diefen Gegenftand, welche wir aus dem folgenden Beweife felbft erkennen werden. Indem nun aber von den eigentlich griechifchen Philofophen die Rede ift, fo verftehe ich darunter wieder vornehmlich Platon und feine Schule, und die ariftotelifche gleichfam nur nebenbey, weil die letztere nie zum wahren Erkennen deffen gelangen konnte, was das fogenannte Endliche an- und für fich ift. Indeffen kommen auch in ihr Aeufferungen vor, welche die Ahndung, und das tiefe Gefühl des allgemeinen Verfalls ausfpre-

sprechen, obwohl sie nie zur deutlichen Einsicht desselben kommen konnte.

3.

Platons Lehre vom Abfall der Ideen von Gott ist allgemein bekannt, und seine Aussage darüber bestand darinn, dass sie zur Strafe ihrer Sünde in Leiber wie in einen Kerker verstossen, und in diese Sinnenwelt verbannt worden seyen. Diese Meinung war auch der Grund seiner weiteren Lehre sowohl von der Abtödtung, als auch der Reinigung der Menschen. Die Abtödtung gieng darauf hin, dass der Mensch sich immer mehr der widerrechtlichen Herrschaft des Leibes entziehen, die nähere Verbindung desselben mit der Seele aufheben, und dafür diese die Oberhand gewinnen solle. Die Reinigung bestand darinn, dass der Mensch von den Flecken, welche an der Seele durch den Leib entstanden, frey zu werden suche. Die Vorbereitung dazu ist nach ihm das Aufheben des Irrthums, in welchen der Mensch durch die Sünde gerathen, und das Erkennen der ewigen Wahrheit.

Damit deutet er nun zugleich auf die Mysterien des Alterthums, und rechtfertiget sie; denn dadurch ist offenbar ausgesagt, sie wären aus guten Gründen dazu bestimmt, um diejenigen, die darinn eingeweihet werden, von der Herrschaft des Leibes, und vom Irrthume loszumachen, und sie als freye dahin wieder zurückzubringen, wovon sie durch die Sünde abgekommen wären. Da diese Mysterien

schon

ſchon lange vor Platons Zeiten exiſtirten, mit ihm und nach ihm fortdauerten, und die Vorſtände derſelben ſowohl nach Platons eigenem Geſtändniſs, als nach anderweitigen bewährten Dokumenten ſehr oft, wo nicht meiſtens die weiſeſten Männer und Philoſophen in der ſtrengſten Bedeutung waren; ſo iſt durch dieſe Vorſtände als Philoſophen eben daſſelbe bejahet, was Platon vom allgemeinen Verfall des menſchlichen Geſchlechtes behauptete.

4.

Dahin mag auch gerechnet werden die Aeuſſerung mancher Philoſophen über die uralte Sage vom goldenen Zeitalter der Menſchen, das durch ein anderes demſelben durchaus ungleiches verdrängt wurde, daran die Sünde derſelben ſchuld war. Sie verwarfen dieſe Sage der Vorwelt nicht als eine bloſse Erdichtung, ſondern hielten ſie für eine heilige Mythe, wodurch der Abfall des Menſchen von Gott, und die üble Folgen der Sünde auf eine bildliche Weiſe dargeſtellt wären. Und wahrlich! wer könnte wohl eine ſolche Sage der Vorwelt — allgemein unter allen Völkern verbreitet, denen dieſer Name gebührt — eine Sage, alle Zeiten durchlaufend — eine Sage, noch itzt als wahr durch die traurige Erſcheinungen am Menſchengeſchlechte beurkundet — wer, ſage ich, könnte wohl eine ſolche Sage in Zweifel ziehen, wenn er nicht ganz verſunken und dadurch gefühl- und vernunftlos geworden iſt? Gewiſs! was von der Geſchichte des

Tages

Tages bezeugt wird, darüber kann eine Sage, auch nur als Sage betrachtet, der Lüge nicht bestraft werden, und besonders von denjenigen nicht, die gerade mit ihrer Gegenbehauptung ihrem Gewissen ins Angesicht lügen.

5.

Es läſst sich mit vollem Rechte vermuthen, daſs die Schule Platons seiner reinen Lehre getreu, und sich in der Universalität seiner Ansichten erhaltend, eben dasselbe von dem wirklichen Zustande des Menschen werde behauptet haben, was, und wie es ihr Meister ausgesprochen hatte. Wir finden diese Vermuthung schon durch die Töchterschulen bestätiget, deren jede doch nur einen Theil der Philosophie Platons zur Pflege genommen hatte, und die eben dieser Trennung wegen meist nur einseitige Ansichten ihrer Gegenstände verrathen. Sie konnten der Ahndung vom Falle und der Sünde des Menschen nicht entgehen, und wurden oft in die Nothwendigkeit versetzt, dieselbe auszusprechen.

6.

Diese Vermuthung wird aber zur Gewiſsheit, wenn wir uns an die alexandrinische Schule wenden, und bey ihr darüber Nachfrage halten; denn nach Alexandria in Aegypten, dem damaligen Zufluchtsort und Wohnsitz aller Wissenschaften, hatte sich auch die Philosophie Platons — vermuthlich

durch Hülfe der hellenistischen Juden — aus ihrem Gedränge geflüchtet, in das sie durch die gewaltsame Trennung in mehrere Theile gerathen war. Hier wurde sie also wieder nach einem längern Schlummer zum vollen Leben wach, und durch den feyerlichen Auftritt auf der hohen Schule von neuem in das öffentliche Leben der litterarischen Welt eingeführt. Wohl musste sie sich gefallen lassen, ihre griechische Schönheit aufzugeben, und die Feinheit ihrer Manier, und die Geschmeidigkeit ihres Betragens, und ihren sanften Blick, gegen das ungestüme Betragen und den wilden Blick des Aegyptiers, zu vertauschen. Ja sie wurde sogar, der Theurgie wegen, gezwungen, statt des philosophischen Mantels die imponirende Kleidung des Zauberers anzuziehen. Daher ihre Verstellung und Unkennbarkeit: kaum scheint noch Platons Geist aus den rohen Formen Plotins, Porphyrius und Jamblichus hervor, die als die gröſsten Helden dieser Schule auftraten.

7.

Doch all dieses stehet unserer Behauptung nicht entgegen, nämlich dieser Behauptung: „in der alexandrinischen Schule, als der Fortpflanzungsschule der platonischen Philosophie, wäre zugleich der Verfall und die Sünde des Menschen deutlich und ausdrücklich behauptet worden"; denn eben für dieses deutliche Aussprechen eröffnete sich dieser Schule gar bald eine bequeme Gelegenheit. Da das Christenthum sich mit jedem Tage weiter im römischen Reiche ver-

breitete, und Anhänger der Menge nach ſichtlich und mit jedem Augenblicke gewann, da die römiſchen Kaiſer, wie bekannt, theils durch eigenes Intereſſe, theils durch die Prieſterwuth gereizt, ſich dieſer Verbreitung widerſetzten, und dagegen ihre ganze Staatsmacht, durch unerhörte Verfolgungen der Chriſten kehrten; und da bey dieſem groſsen Kraftaufwand doch nichts fruchten wollte, ſondern vielmehr das Gegentheil erfolgte; ſo traten endlich die Philoſophen des Heydenthums auf, und ſuchten daſſelbe gegen das Chriſtenthum zu retten. Und wahrlich! wäre noch eine Rettung möglich geweſen; ſo hätte ſie nur auf dieſem Wege, und durch dieſe Männer geſchehen können; denn umſonſt bemühet man ſich die Ueberzeugung der Menſchen durch Gewaltthätigkeit zu bekämpfen, vergebens, dieſelbe aus dem Herzen durch Feuer, durch Scheiterhaufen, durch Schwerdt und alle erdenkliche Qualen zu reiſſen. Der Angriff des Chriſtenthums, durch die Philoſophen des Heydenthums unternommen, war demſelben weit gefährlicher, als Neros, Domitians und Diocletians etc. Verfolgungen, weil ſie den Chriſten die Ueberzeugung nicht mit Gewalt nehmen, (was unmöglich iſt); ſondern dieſelbe in eine entgegengeſetzte durch Gründe umwandeln wollten. Deſswegen hatte auch das Chriſtenthum weit weniger von Julians Grauſamkeiten, als von des Tyriers Maximus und Hierokles Schriften zu fürchten. Julians eigene Schriften verdienen kaum eine Erwähnung; denn die Fragmente derſelben, in

den

den Schriften der christlichen Apologeten enthalten, gleichen der Schrift des *Possenreissers* Lucian, und beyde gehören zu den Theaterstücken des Pöbels. Es ist unbegreiflich, und nur durch die Versunkenheit unseres Zeitalters erklärbar, wie noch in unsern Tagen diese zwey Stücke — Zeugen einer groben Unwissenheit, und dabey der boshaftesten Verdrehung — von einigen können angerühmt, und von andern dieses Anrühmen, wie baare Münze, angenommen werden. (Den Beweis davon werde ich bey einer andern Gelegenheit vollständig ausführen).

8.

Der rechte Weg war also eingeschlagen, und diejenigen, die das Geschäft übernommen hatten, waren gerade die Geschicktesten zur Ausführung desselben. Es waren diese die Stifter und Begründer der alexandrinischen Schule, Ammonius Sacca, Plotin, Porphyrius und Jamblichus mit ihren Freunden und Anhängern; und sie waren deswegen die Geschicktesten, weil sie als Kenner der platonischen Philosophie beydes — das Christenthum und das Heydenthum — nach der bequemsten und ihrer Absicht zuträglichsten Seite anfassen konnten, (was keine andere philosophische Schule vermocht hätte), wodurch ihnen noch der Vortheil zugieng, die Philosophie sowohl als Angriffs- als auch als Vertheidigungswaffe auf die geschickteste Weise zu führen, und den Kampf nach ihrem Willen zu wecken. Aus diesem Grunde zogen sie nun eine Paralelle zwi-

ſchen dem Chriſtenthume und dem Heydenthume, und ſuchten durch die Vergleichung Beyder darzuthun — *nicht daſs das Chriſtenthum durchaus falſche Lehren enthalte; dieſes geſchieht nur nebenbey, wenn ſie angriffsweiſe verfahren* — ſondern daſs daſſelbe keinen Vorzug vor dem Heydenthume habe, weil dieſes eben dieſelben Lehren in ſich halte, welche das Chriſtenthum enthält, (ſo verfahren ſie vertheidigungsweiſe). Und die natürliche Folge war, „man hätte gar keine Urſache, daſſelbe mit dem Chriſtenthume zu vertauſchen, und zwar um ſo weniger, da jenes vor dieſem in der Welt geweſen, und ſomit das Vorrecht der Zeit vor ſich hätte; und beſonders da das römiſche Reich ſo lange mit demſelben beſtanden, und zum gröſsten Flor und Wohlſtand empor geſtiegen wäre.“ Indem ſie nun dieſen Beweis durchzuführen ſuchten, ſo kamen ſie auf die ganze heydniſche Mythologie zu ſprechen, und legten ſie nach der damals unter Juden und Chriſten gewöhnlichen allegoriſchen Interpretationsmethode aus.

9.

Es gehört nicht hieher, zu unterſuchen, weder wie die Chriſten die Angriffe der Philoſophen auf das Chriſtenthum und ſeine Lehren und Gebräuche abgewieſen, und was ſie ihnen dafür entgegengeſetzt; noch wie ſie ſelbſt als angreifender Theil des Heydenthums ſich dabey benommen, und die neue Vertheidigung deſſelben beſtritten haben. Nur ſoviel

mer-

merke ich in Kürze an, dafs fie unrecht daran waren, 1. fich gegen die allegorifche Interpretation der heydnifchen Mythen zu erheben, da fie doch felbft bey den Büchern des alten und neuen Teftaments davon Gebrauch machten; 2. die Einwendung von ihrer Seite laut werden zu laffen, dafs die Mythen nach einer anderen Anficht, und in einer anderen Bedeutung genommen würden, als es gewöhnlich von dem Volke gefchehe. Denn diefes konnten fie offenbar fo wenig von den heydnifchen Philofophen fordern, als es diefe von den Chriften fordern können, die Volksanficht der Lehren, der Symbolen und Myfterien des Chriftenthums müffe bey deffen Vertheidigung zu Grunde gelegt werden. Doch bey all diefen Mängeln kann man an Clemens von Alexandria, Origenes und Eufebius von Cäfarea, die hochfinnige Vertheidiger und muthige Athlethen des Chriftenthums nicht verkennen. Nur fcheinen fie nie auf den grofsen Gedanken gefallen zu feyn, oder ihn feftgehalten zu haben, den der Völkerlehrer Paulus fo vernehmlich und kräftig ausgefprochen hatte; nämlich, das Chriftenthum ift die Einheit des Judenthums und Heydenthums, (Beydes in feiner fchönften Bedeutung genommen); und ift diefes wahr, fo kann weder das Judenthum, noch das Heydenthum mit dem Chriftenthume in Vergleichung gebracht werden, weil es das Eine und das Andere weit übertrift. Hätten fie alfo diefen Gedanken deutlich und mit Bewufstfeyn ergriffen und durchgeführt; dann wäre

 das

das Ueberwiegen des Chriſtenthums über das Heydenthum offenbar am Tage gelegen.

10.

Doch kehren wir wieder zu den Philoſophen des Heydenthums zurück. Es war eine nothwendige Folge des von ihnen aufgenommenen Planes, daſs ſie ſowohl bey dem Angriffe des Chriſtenthums, als bey der Vertheidigung des Heydenthums, und hier insbeſondere bey der Expoſition der Mythen und der Myſterien auf die Lehren von Purificationen, Abtödtung und Entkörperung, und von den verſchiedenen Weiſen derſelben zu ſprechen kamen. Bey dieſer Gelegenheit trafen ſie nothwendig auf die Lehre vom Abfall des Menſchen, und ſprachen es ausdrücklich aus, alle dieſe verſchiedenen Weiſen gehören bloſs dazu, um den Menſchen der Sünde zu entziehen, und ihn von ihren Feſſeln frey zu machen. Die Schule der Alexandriner legte alſo das gleiche Bekenntniſs über denſelben Gegenſtand mit Platons Schule ab; *und es iſt ſomit durch die Ausſagen der Philoſophie dasjenige beſtätiget, was wir am Weſen und in der Geſchichte der Philoſophie nachgewieſen haben.*

11.

Auf dieſe Weiſe iſt alſo auch der dritte Theil vollendet, jener Beſtimmung gemäſs, die ich ihm gleich im Anfange gegeben habe aus Gründen, die, wie ich glaube, keineswegs verworfen werden können.

nen. Ich will ihm aber dadurch noch eine weitere Ausdehnung geben, indem ich noch innerhalb ſeiner Grenzen dasjenige ſetze, was ich vom erſten Satz aus jenen drey Sätzen, welche die Lehre des Chriſtenthums vom Abfalle des menſchlichen Geſchlechts von Gott ausſprechen, zu ſagen habe. Wohl gehört dieſes nicht hieher; es iſt ein von dem bisherigen Innhalt unſerer Unterſuchung Geſchiedenes, ſo wie ein Satz von dem andern geſchieden iſt. Allein das, was ich davon zu ſagen habe, iſt eben nicht viel, und ich eigne es deſswegen dieſem dritten Theile an. Der erſte, wie er bald nach dem Eingange dieſer Schrift geſetzt iſt, lautet ſo: das erſte Menſchenpaar hat geſündiget, und dieſe Sünde iſt die Quelle der Sünde, welche auf dem Menſchengeſchlecht allgemein liegt, und die das Chriſtenthum Verkehrtheit des Herzens, die Philoſophie Irrthum nennt. Der erſte Theil dieſes Satzes iſt ohne alle Widerrede rein geſchichtlich, und liegt nach dieſer Anſicht betrachtet, auſſerhalb der Sphäre der Philoſophie, und kann ſomit als Faktum von daher keine Hülfe erwarten. Nur in ſofern er mit der Wirklichkeit nothwendig auch die Möglichkeit ausſpricht, hat er eine Seite, wie jede andere Thatſache, wodurch er an die Philoſophie grenzt. Wir werden in dieſer Beziehung darüber das Nöthige ſagen. Auch der zweyte Theil iſt nach dem Augenblicke des Satzes, und nach der Anſicht des Chriſtenthums ganz geſchichtlich, und ſpricht erzählend eine Folge der Sünde des erſten Men-

ſchenpaars aus, welche mit dieſer nothwendig geſetzt ſey. Darum wird auch dieſe Sünde als Quelle, als Princip angegeben, woraus die Sünde des ganzen menſchlichen Geſchlechtes entſtanden. Ich will dieſes durch ein Beyſpiel zu verdeutlichen ſuchen. Wenn ich z. B. erzählend ſage: der Vater einer anſehnlichen Familie hat ſich entleibet, und dadurch die ganze Familie in Trauer verſetzt; ſo ſind hier beyde Theile dieſes Satzes geſchichtlich, weil ſie ein Geſchehenes ausſprechen, und dieſes Geſchehene hier bloſs durch die Erzählung erkannt wird. Ich kann zwar auch den zweyten Theil ohne Erzählung als eine nothwendige Folge der Entleibung des Vaters erkennen; aber für itzt erkenne ich ihn nur ſo, und unter dieſer Anſicht betrachtet, iſt der zweyte Theil geſchichtlich. Eben daſſelbe gilt nun auch von dem zweyten Theile des obigen Satzes. Es iſt aber dennoch in Beziehung auf dieſe zwey Erzählungen von Thatſachen als Folgen ein groſser Unterſchied zwiſchen der Annahme des erſten und des zweyten, und dieſer Unterſchied kommt allein von dem Wie der Verbindung zwiſchen Urſache und Wirkung her; denn dieſe Verbindung im letztern Falle iſt einleuchtend, und wird als nothwendig erkannt; dagegen iſt ſie im erſten unbegreiflich, und erſcheint ſogar als widerſprechend. Oder wie ſoll die Sünde, eine ihrem Begriffe nach ganz eigene Sache der Perſon — des Sünders — auf die Abkömmlinge vererbt und übertragen werden? Die Unmöglichkeit deſſen ſpringt jedem in die Augen,

und man trägt darum gar kein Bedenken, sich über eine solche Angabe hinwegzusetzen, und entweder die Blödsinnigkeit des Erzählers zu bedauren, oder den elenden Betrug desselben zu verachten.

12.

Sehen wir nun aber diesem gewöhnlichen Urtheile der Menschen, welche sammt und sonders damit ihre höhere Kultur und tiefere Einsicht in das Unwesen des Christenthums bewähren wollen, auf den Grund; so finden wir, daſs das Widerstreben derselben, dieser Erzählung Glauben beyzumessen, einzig daher rühre, weil sie unter der Sünde, welche nach der Lehre des Christenthums vererbt werden solle, eben dasselbe verstehen, was man gewöhnlich unter derselben als einer Handlung, gegen Gottes anerkanntes Geboth vollzogen, verstehet. Sie glauben also, unter der Erbsünde werde Etwas dieser Art verstanden; und da nun kein Mensch, ehe er in diese Welt eintritt, und zum Verstande gekommen ist, eine Handlung im eigentlichen Sinne vollbringen kann; so sind sie überzeugt und gewiſs, daſs die Aussage des Christenthums Unwahrheit, Irrthum, oder wohl gar boshafte Lüge sey. Sie können sich darum nicht genug verwundern, und nicht Worte genug finden, damit ihre Verwunderung auszudrücken, wie die Menschen sich so lange an so Etwas haben halten, und wie sie sagen, sich an der Nase herumführen lassen können. Da nun aber eine solche Ansicht dieser Sache, wie sie diese Menschen

 haben,

haben, durchaus falſch, und mit einem Grundfehler behaftet iſt; ſo folgt von ſich ſelbſt, daſs alles, was wir bisher im Namen dieſer betrogenen Menſchen vorbrachten, durchaus keine Rückſicht verdiene, und wir zur Widerlegung deſſelben nicht ein Wort zu ſagen haben, und zwar um ſo mehr, weil ſie gerade durch dieſes alberne Geſchwätz ihre grobe Unwiſſenheit des Chriſtenthums beurkundet, und ſich ſelbſt den Titel eines Ignoranten, mit groſsen Frakturbuchſtaben gezeichnet, auf der Bruſt und am Rücken angeheftet haben. Nur jenes ausgenommen, (denn dieſes muſs hier beſtimmt geſagt werden), wodurch wir das Weſen und die Natur der Erbſünde nach der Lehre der chriſtlichen Kirche beſtimmen und ausſprechen. Nach derſelben iſt aber die Erbſünde — wohlgemerkt — 1. keine wirkliche Sünde, wie wir ſie ſo eben beſchrieben haben, und hat mit ihr *gar nichts gemein.* 2. Keine habituelle Sünde, obwohl ſie mit dieſer viele Merkmale gemein hat; *denn ſie iſt kein Hang zur Sünde, der aus einer eigenen Handlung desjenigen entſtanden wäre, der dieſe Handlung geſetzt hat.* Wohl iſt ſie ein Hang zur Sünde, entſtanden aus der Sünde des erſten Menſchenpaars, welche über das ganze Geſchlecht einen allgemeinen Irrthum, und damit einen allgemeinen Hang zum Böſen verbreitet.

13.

Die Erbſünde iſt ſomit nach der Lehre des Chriſtenthums 1. dieſer Irrthum, und der nothwendig aus dem Irrthume hervorgehende Hang zum Sinnlichen,

zum

zum Irrdischen, der darum ein Hang zum Bösen genannt wird, weil er nothwendig das Sehnen und die Liebe zum Göttlichen ausschliefst; und dann 2. das natürliche Unvermögen, den einen, wie den andern aufzuheben, entstanden und entstehend aus dem natürlichen Erzeugt- Gebohren- und Erzogenwerden der Menschen durch gefallene Menschen, als gefallene und von Gott getrennte Menschen. Worüber im ersten Theile die vollständige Exposition gegeben, und dadurch gezeigt wurde, dafs der Mensch, vom gefallenen Menschen erzeugt, gebohren und erzogen, nur bis zum geistigen Organismus, Sinn, Verstand und Einbildungskraft, nie aber zur Vernunft, als der Seele desselben, gebracht werden könne. Da nun die Vernunfterkenntnifs allein ein Erkennen des Wahren und Göttlichen ist; so kann der Mensch durch den gefallenen Menschen nie zur Erkenntnifs des Wahren gelangen, und folglich auch nicht vom Irrthume befreyet; und da ferners der Hang zum Sinnlichen eine nothwendige Folge des Irrthums ist, nie vom Hange zum Bösen los werden.

14.

Aus dem so eben Gesagten ist es also ersichtlich, 1. worinn das Wesen der Erbsünde nach dem Christenthume bestehe; 2. dafs, und wie dieselbe vom ersten Menschenpaar auf ihre unmittelbare Abkömmlinge, von diesen auf die ihrige u. s. f., fort verbreitet werde, und verbreitet werden müsse. 3. Dafs diese Verbreitung bey jenen Menschen nicht Statt habe, die

auf einem andern Wege erzeugt, gebohren und erzogen würden, (eine überaus merkwürdige Lehre). Daraus folgt von ſich ſelbſt, daſs die Lehre des Chriſtenthums nicht ausſage, als könnte der Irrthum und der Hang zum Böſen nicht auf eine andere Weiſe gehoben werden. Sie ſetzt vielmehr dieſes voraus, und beſtätiget es durch die Erlöſungslehre. Zudem wurde ja nur ausgeſprochen, von gefallenen Menſchen, und zwar als gefallenen Menſchen, d. h., ſolange als ſie im Zuſtande des Abfalls begriffen ſind, könne der Irrthum und der Hang zum Böſen bey andern durch ſie nicht aufgehoben werden, und zwar ſehr natürlich, weil ſie, ſolange ſie in der Sünde, und folglich im Irrthume ſind, den Irrthum und die nothwendige Folge deſſelben, den Hang zum Sinnlichen bey andern nicht aufheben können; denn ich kann dem andern nur mittheilen, was ich habe, aber dasjenige nicht, was ich nicht habe. Damit iſt aber zumal angegeben, daſs die Menſchen auch vom Abfalle auferſtanden, den Irrthum und den Hang zum Böſen nur in ſoweit aufheben können, als Beyde von der Erziehung abhängen. Alſo, in ſofern der Eine und der Andere vom Erzeugt- und Gebohrenwerden abhängig ſind, können ſie nicht auch von dem von der Sünde erlöſten Menſchen aufgehoben werden, weil er das gewöhnliche Erzeugt- und Gebohrenwerden - oder Seyn nicht aufheben kann. Daher kann auch bey dieſer Beſchaffenheit der Dinge, der Irrthum und der Hang zum Sinnlichen nie ganz aufhören.

15. Von

15.

Von diesem ist aber die folgende Frage durchaus verschieden, nämlich diese: ob jene Beschaffenheit selbst, d i., das gewöhnliche Erzeugt- und Gebohrenwerden, und somit die ganze Folge der Sünde des ersten Menschenpaars für das Geschlecht, nicht aufhören könne? und auf diese Frage antworte ich, dass sie nicht hieher gehöre, und dass, wenn auch eine Umänderung möglich wäre, diese — die Menschen nach ihrem dermaligen Betragen betrachtet — in einer solchen Entfernung liege, dass wir sie wohl für unmöglich aussprechen können. Wohl scheint das Christenthum mit der Ehe als Sakrament darauf zu deuten, und diese Umänderung gleichsam einleiten zu wollen.

16.

Ferner mag hier sogleich bemerkt werden, um einer Bedenklichkeit zu begegnen, die sonst bey manchen, wie ich gewiss weiss, entstehen würde, dass das Christenthum mit der Lehre von der Sünde des ersten Menschenpaars, und der daraus entstandenen Erbsünde die Lehre von der Erlösung verbinde, und zwar sowohl der Erlösung der ersten Menschen von der Sünde, als des ganzen Geschlechtes von der Erbsünde; denn sie sagt bestimmt aus, dass Gott das erste Menschenpaar sogleich nach der Sünde wieder erlöset habe vom Unvermögen, den Irrthum und den Hang zum Bösen aufzuheben, und dass

daſs folglich mit der Sünde des erſten Menſchenpaars, und der nothwendigen Verbreitung der daraus entſtandenen Erbſünde, ſogleich die Erlöſung von Beyden durch Gott eingetreten, und in der Folge der Zeit durch Chriſtus vollendet worden ſey; kurz, die Sünde, Erbſünde und Erlöſung laufen in der Lehre des Chriſtenthums gleichſam paralell.

17.

Wenn aber die Lehre des Chriſtenthums in dem vorliegenden Punkte ſo beſchaffen iſt; dann, wird man denken, widerſpricht ſich daſſelbe und hebt ſich ſelbſt auf; denn ſo wird ja behauptet, einer Seits, es liege auf dem ganzen Menſchengeſchlechte Sünde, und anderer Seits, daſſelbe Menſchengeſchlecht ſey von Gott erlöſet; d. h., es wird behauptet, die Sünde liege auf dem Menſchengeſchlecht, und liege auch nicht darauf, was ja ein offenbarer Widerſpruch iſt. Die wirkliche Sünde hebt die Erlöſung, und dieſe jene auf. Auch an dieſer Einwendung erkennt man, wie wenig die Menſchen aufgelegt ſind, etwas mit Ueberlegung und Aufmerkſamkeit zu betrachten. Denn wäre dieſes, unmöglich könnte man mit einer ſolchen Einwendung aufgezogen kommen. Sind denn nicht folgende Punkte als Lehren des Chriſtenthums beſtimmt, klar und deutlich ausgeſprochen worden? 1. Die erſten Menſchen haben durch ihre Sünde die Erkenntniſs der Wahrheit und die Liebe zum Guten

verlohren, und ſind folglich in Irrthum, und dadurch in den Hang zum Böſen gerathen. 2. Sie konnten, von der Wahrheit entfremdet, und von der Liebe zum Guten entäuſſeret, durch ſich weder die Wahrheit als Gefallene erkennen, noch als ſolche das Gute lieben. 3. Sie konnten aus demſelben Grunde ihren Abkömmlingen weder die Erkenntniſs der Wahrheit, noch die Liebe des Guten mittheilen. 4. Kein Menſch vermag, ſo lange der Stand der nämliche iſt, einem andern die Wahrheit zu offenbaren, und das Gute zu empfehlen. 5. Kein Menſch kann durch ſich ſelbſt zu Einem dieſer Zwey, oder zu Beyden gelangen. 6. Dieſes kann folglich nur durch Gott entweder unmittelbar durch ihn ſelbſt, oder mittelbar durch einen von ihm erleuchteten und begeiſterten Menſchen geſchehen. 7. Alſo alle Menſchen ſind, nach ihrer Abſtammung vom erſten Menſchenpaar, als einem von Gott abgefallenen, und nach dem, was ſie bloſs dem Erzeugt-Gebohren- und Erzogenwerden gemäſs von gefallenen Menſchen ſeyn können, im Irrthume und Hange zum Böſen befangen. 8. Deſswegen liegt auf einem jeden Menſchen, denſelben nach der ſo eben gegebenen Anſicht betrachtet, Irrthum und Liebe zum Irrdiſchen mit dem Unvermögen, dieſe durch ſich, oder durch andere Menſchen, die, wie er, im Abfalle von Gott ſind, aufzuheben.

Mit dieſer Lehre ſind aber folgende Punkte nicht ausgeſprochen: 1. Das gefallene Menſchenpaar konnte von Gottt nicht erlöſet, d. h., vom Irrthu-

thume und vom Hange zum Bösen nicht befreyet, und dadurch das eigene Unvermögen, ihren Abkömmlingen die Erkenntniſs der Wahrheit, und die Liebe zum Guten mitzutheilen, durch Gottes Offenbarung nicht aufgehoben werden. 2. Das einmal gefallene Menschenpaar konnte auch in jenem Falle, wo es von Gott wäre erlöset worden, bey seinen Abkömmlingen den Irrthum und den Hang zum Bösen, der aus dem eingetretenen Erzeugt- und Gebohrenwerden als Folge des Abfalls nothwendig ist, nicht aufheben; (denn dieses Aufheben ist schon Folge der Erlösung, und ist somit nicht Sache der gefallenen, sondern der erlösten Menschen, ist Gottes, nicht Menschen Sache). 3. Das Menschengeschlecht kann von der Erbsünde weder mittelbar, noch unmittelbar durch Gott erlöset werden. Keinen dieser drey Punkte, sondern vielmehr das Gegentheil spricht die Erlösungslehre des Christenthums aus; denn sie sagt: 1. das erste Menschenpaar, und mit ihm das ganze Geschlecht ist durch Gott vom Irrthume und vom Hange zum Bösen, oder wenigstens vom Unvermögen, demselben zu widerstehen, erlöset worden. 2. Denn er hat die ersten Menschen und das ganze Geschlecht wieder zur Erkenntniſs der ewigen Wahrheit, und zur Liebe des Guten zurückgebracht, und bringt sie täglich durch die von ihm erleuchtete und begeisterte Menschen dahin zurück.

18.

Alle diese Sätze ins Kurze gefasst, geben uns folgende zwey Sätze, worinn die Auflösung der obigen Einwendung sich klar und helle offenbaret.

1. Auf dem Menschengeschlechte, dasselbe betrachtet, wie es vom gefallenen ersten Menschenpaar, als gefallenen, und deswegen im Irrthume, Hange zum Bösen und Unvermögen, beyde aufzuheben, befangenen Menschen abstammt, liegt die Erbsünde, d. h., 1. Irrthum. 2. Hang zum Sinnlichen. 3. Das Unvermögen, diese zwey durch sich aufzuheben.

2. Auf dem Menschengeschlechte, dasselbe betrachtet, wie es theils vom *erlösten* Menschenpaar abstammt, theils auch auf verschiedenen Wegen *theilweise* und endlich ganz durch den Gottmenschen Christus erlöset worden, liegt die Erbsünde nicht mehr. (Dieser zweyte Satz ist eins mit jenem: das Menschengeschlecht ist durch Gott und Gottessohn erlöset). Offenbar sind diese zwey Sätze keine sich widersprechende Sätze, und indem die Lehre des Christenthums gerade dieses, nicht mehr und nicht weniger, mit der Lehre von der Erbsünde, und jener von der Erlösung aussagt; so widerspricht sich dasselbe nicht, und hebt sich nicht auf.

19.

Aber hier, wird man sagen, offenbaret sich die Eitelkeit des Theologen, und die Nichtigkeit seiner

Grübeleyen. Was soll es heissen, die Leute auf eine zweyfache Betrachtung hinweisen, und damit den Knoten auflösen wollen? Soll die geforderte Betrachtung des Menschengeschlechtes eine wahre, und auf der Wirklichkeit gegründete Betrachtung seyn; so muss auch das Betrachtete in derselben Wirklichkeit ein zweyfaches, der Mensch muss ein doppelter seyn; d. h., er muss zugleich ein nicht erlöster, und erlöster, ein mit der Sünde behafteter, und ohne Sünde seyn. Dieses ist nun als Wirklichkeit unmöglich, weil es ein Widerspruch ist; und so ist auch die zweyfache Betrachtung desselben, als eines Wirklichen unmöglich. Die versuchte Aufhebung des Widerspruches in den Lehren des Christenthums — von der Erbsünde und Erlösung — hat seine scheinbare Haltung blos in der Verwechselung *der Betrachtung des Wirklichen*, mit der Betrachtung desjenigen, was nur allein durch unsern Begriff, und in unserem Begriffe ist, aber ausser demselben, und in der Wirklichkeit nicht angetroffen wird. Im Begriffe mag freylich der Mensch itzt als nicht erlöster, itzt als erlöster vorkommen; das vermag er aber nicht in der Wirklichkeit. Hier ist er Einer, und wie er ist, muss er genommen werden. Dieser misslungene Versuch ist zugleich ein unwidersprechlicher Beweis, wie man die Menschen mit den feinsten Truggebilden täuscht, und ihre Köpfe mit lauter Nichts, unter dem Vorwande hoher und wichtiger Wahrheiten, ausfüllt. Ferners, wer soll glauben können, dass ein Mensch, der sich

so

ſo lange mit dieſem Gegenſtande beſchäftiget, die Nichtigkeit deſſelben nicht einſehe, da ſie doch klar und helle vor jedermanns Augen da liegt. Wahrlich! dieſes iſt unglaublich, und dagegen die Vermuthung gegründet, es werden dieſe Gaukeleyen mit Wiſſen und Willen getrieben, um die jungen Menſchen an dem alten Aberglauben zu erhalten, der für manche ſo einträglich war. Hier hat man alſo den Wortkrämer und Falſchſpieler auf friſcher That ertappt.

20.

Liebe Leute, höret meinen Rath, und folget ihm getreulich. Wenn ihr wirklich glaubt, den Betrüger erwiſcht zu haben, ſo haltet ihn feſt, verwahret ihn fleiſsiglich, und laſst ihn nicht entkommen. Aber laſst euch zugleich geſagt ſeyn: um ihn feſtzubinden, brauchet ja eure logiſchen, anthropologiſchen, pſychologiſchen, phyſiologiſchen, und beſonders *eure geſchichtlichen* Bande nicht, womit ihr ſonſt andere zu binden gewohnt ſeyd. Denn ich ſage euch, er iſt wie ein Protheus, vielgeſtaltig, bald groſs, bald klein, und könnte deſswegen dieſen lockern und losgeknüpften Banden entwiſchen. Auch ſcheint es, (da er mit den Alexandrinern nicht ganz unbekannt iſt), in ihre theurgiſche Schule gerathen zu ſeyn, und da die Zauberkunſt der alten Aegyptier gelernt zu haben. Nehmt euch alſo in Obacht: euren Banden entronnen, möchte er euch gar durch ſeinen Zauberſtab in andere Geſtalten um-

wandeln, und am Ende in Nebukanedzars Gesellschaft verweisen.

21.

Doch im hohen Ernste von der Sache gesprochen — denn sie verdient es, als Eine der wichtigsten für die Menschheit — so kann wohl kein Zweifel seyn, dass das ganze Geschlecht, und jedes Individuum in Wahrheit auf eine zweyfache Weise betrachtet werden könne und müsse, und dass eben desswegen ein zweyfacher Grund wirklich sey, worauf jene Betrachtungen ruhen. Es ist schon an- und für sich einleuchtend, dass von keinem Erlösten und Freygewordenen ohne den Gegensatz desselben gesprochen werden könne; was allein hätte hinreichen sollen, solche Einwendungen zurückzuhalten, und nie laut werden zu lassen. Freylich kann ich das Menschengeschlecht nicht als sündenfrey betrachten in demselben Augenblicke, in dem ich es als sündhaft betrachte, und umgekehrt; denn die Eine Betrachtung schliesst ihrem Begriffe gemäss die andere aus. Aber mit dem Begriffe des Erlösten habe ich doch zugleich gesetzt, dass es einmal in einem Zustande war, von welchem es erlöset wurde. Ich kann also wohl meine erste Betrachtung aufgeben, und mich zur Betrachtung des unerlösten Geschlechtes wenden; und verfahre ich wirklich so, so ist meine letztere Betrachtung nicht die Betrachtung eines bloss Begriffenen, und ausser dem Begriffe gar nicht Existirenden, sondern eines Wirklichen, oder

we-

wenigstens dessen, was einst wirklich war, und welches eben darum zuerst begriffen und betrachtet werden muss, weil ohne dieses das Andere — die Erlösung und das erlöste Geschlecht — gar nicht begriffen und betrachtet werden könnte. Schon daraus ist die Unaufmerksamkeit, der Leichtsinn und der Unverstand derjenigen sichtbarlich, welche die obige Unterscheidung, durch jene zwey Sätze gesetzt, für ein leeres Begriffenspiel ausgeben. Möchte es doch diesen Menschen einfallen, sich zuvor, ehe sie mit dieser Sprache auftreten, über die Geburtsstätte, und den guten Gebrauch der Begriffe zu erkundigen, was ihnen nur um so mehr noth ist, da sie ideenlos, mit diesen allein haushalten müssten.

22.

Allein wir wollen dieser Sache noch besser auf den Grund schauen. Sogar itzt noch, wo die totale Erlösung des Geschlechtes durch Christus als vollendet aufgestellt ist, und es unter dieser Ansicht als ein Erlöstes betrachtet werden muss, erscheint dasselbe nach einer andern Seite als unerlöst, nämlich nach seiner Fortpflanzung, nach dem Erzeugen und Gebohrenwerden, und nach der ersten Erziehung der Individuen nach ihrem Eintrittte in die Welt betrachtet; denn hier erscheint es, und ist wirklich ein Produkt der abgefallenen Menschen und der Sünde. Jedes Individuum ist eine Geburt derjenigen Relationen, welche nicht ursprünglich und ewig,

 son-

ſondern durch die freye Hingabe des erſten Menſchenpaars an die Natur, entſtanden ſind. Alſo der Menſch ſo betrachtet, wie er denn auch ſo betrachtet werden muſs, iſt er offenbar ein mit der Erbſünde behaftetes Weſen, und nimmer würde er weder durch ſich, noch durch andere Menſchen davon los werden, hätte nicht Gott ſeine Erlöſung eingeleitet. Wird er alſo bey der weiter fortgeſetzten Erziehung davon frey; d. h., wird er vor dem Irrthume verwahrt, und gelangt er dadurch zur Stärke, dem Hange zum Sinnlichen zu widerſtehen; ſo rührt dieſes bloſs von Gott her, der eine ſolche Erziehung möglich und wirklich machte. Alſo iſt an dem Menſchen dieſe zweyfache Seite der Betrachtung wirklich, und folglich iſt keine dieſer Betrachtungen nur die Betrachtung eines bloſs Begriffenen, und auſſer dem Begriffe nicht Exiſtirenden. Dieſe doppelte Anſicht des Menſchen iſt nun auch die wahre Anſicht der chriſtlichen Kirche bey der Tauſe überhaupt, und insbeſondere bey der Kindertaufe, dieſem Gegenſtande, worüber ſeit einigen Jahren viel Tadel und Schmähungen giengen. Man wuſste nicht genug ſich darüber luſtig zu machen, daſs man an kaum gebohrnen Kindern ein ſolch frommes Spiel treibe, wovon dieſe gar nichts verſtänden, und verſtehen könnten, und man rechnete es unter die übrigen kirchlichen Komödien, deren mehrere, wie man ſagte, geſpielt würden. Allein aus dem Geſagten iſt es erſichtlich, welche hohe Bedeutung die Taufe überhaupt und insbeſondere die Taufe der Kinder

habe,

habe, und wie von der letztern mit vollem Rechte, und in der eigentlichen Bedeutung gesagt werden könne, sie hebe die Erbsünde der Kinder auf, und führe sie in die Gemeinschaft der Christen ein; denn die Taufe ist, wie bekannt, die reale Darstellung der Aufnahme des Getauften in die christliche Kirche, und dadurch die Darstellung der Erlösung des Aufgenommenen von der Sünde, die an ihm, wie eine Folge der Geburt, und gleichsam als ein Geerbtes haftet. Wer also in die Kirche und unter ihre Vormundschaft aufgenommen ist, dieser wird von ihr vor dem Irrthume bewahrt, und gleicher Maassen mit göttlicher Kraft ausgerüstet, dem Hange zum Irrdischen zu widerstehen; denn die Vormünderinn führt den Mündling zur wahren Erkenntniss Gottes und seiner ewigen Verhältnisse, und sucht in ihm das Gefühl des Göttlichen im vollen Leben zu erhalten. Und wer gegen den Irrthum und Hang zur Sünde verwahrt ist, der ist ein von der Erbsünde Erlöster. Da nun jedes Kind durch die Taufe unter die Vormundschaft der Kirche tritt, und da die Kirche sich dagegen verpflichtet, den Täufling gleich beym ersten Erwachen des Verstandes zur wahren Erkenntniss Gottes und seiner ewigen Verhältnisse zu führen, und so dem schädlichen Irrthume in Weg zu treten; so ist es offenbar, dass man mit Recht und in Wahrheit sagen könne, das Kind werde durch die Taufe von der Erbsünde erlöst, eben weil es der Nothwendigkeit entzogen wird, dem Irrthume und dem Hange zum Bösen zu unterliegen.

23.

Alles, was bis daher von der Erbſünde, und — der nothwendigen Verbindung wegen — von der Erlöſung des Menſchen geſagt wurde, hatte bloſs zur Abſicht, die Lehre des Chriſtenthums von der Erbſünde, — dieſelbe ſowohl ihrem Weſen, als der allgemeinen Verbreitung nach betrachtet — rein und faſslich darzuſtellen. Es iſt alſo damit noch nichts von demjenigen geſagt, was ich noch in Beziehung auf die zwey oben aufgeſtellten Punkte, in philoſophiſcher Hinſicht zu ſagen verſprochen hatte. Dieſe zwey Punkte ſind folgende: 1. Das erſte Menſchenpaar hat geſündiget. 2. Dieſe Sünde iſt die Quelle der Sünde, welche auf dem ganzen Menſchengeſchlecht liegt, und die das Chriſtenthum Erbſünde — Verkehrtheit des Herzens — die Philoſophie Unwiſſenheit und Irrthum nennt. Darüber will ich nun itzt das Nöthige ſagen, aber nicht in der Geſchiedenheit beyder Punkte, da ohnehin in Beziehung auf den erſten gar wenig, und beynahe nichts in philoſophiſcher Hinſicht geſagt werden kann; und alles, was geſagt wird, geht nur dahin, um auch hier die Harmonie des Chriſtenthums und der Philoſophie aufzuzeigen.

24.

Das Chriſtenthum, als Religionslehre, ſpricht nicht nur das Wirklichſeyn einer Erbſünde aus; ſondern giebt zugleich die ſchädliche und traurige Quelle an,

wor-

woraus dieses Unheil des Menschengeschlechtes geflossen ist. Nach seiner Aussage war das erste Menschenpaar in einem Lustgarten, Paradies genannt, genoss der Fülle aller Freuden, und, was das vorzüglichste und bedeutendste ist, war es im immerwährenden Umgange mit Gott, seinem Schöpfer. Es wusste nichts weder von einem innern, noch äusseren Widerspruche, und lebte in der vollkommnesten Ruhe, und im süssesten Frieden mit Gott, mit der Natur und mit sich selbst. Ein feindseliges Wesen, vom Neide gedrängt, sich unglücklich und andere glücklich zu sehen, brachte es durch Arglist und Lüge von Gott ab, raubte ihm seine Freuden, und stürzte es in ein unabsehbares Elend. Der Abfall des ersten Menschenpaares von Gott, hat die Entfremdung des ganzen Menschengeschlechtes zur traurigen Folge gehabt; und dieses vermag nicht mehr durch das, was es itzt als von gefallenen Stammältern Erzeugtes ist, zu demjenigen zurückzukehren, von dem es durch jene entfremdet worden ist. So spricht die Lehre des Christenthums jene zwey Punkte aus.

25.

Soll nun eine durchgängige Harmonie desselben mit der Philosophie aufgezeigt werden — was die deutlich ausgesprochene Absicht dieser Schrift ist — so muss noch weiterhin erwiesen werden, dass die Philosophie nicht nur allein das Wirklichseyn eines allgemeinen Irrthums, sondern auch die nämliche

Quelle deſſelben mit dem Chriſtenthume ausſpreche. Allein hier, ſcheint es, ſtoſsen wir auf einen Punkt, dem die Philoſophie, ihrem Weſen nach betrachtet, auf keine Weiſe Genüge leiſten kann. Denn hier iſt ja bloſs davon die Rede, was geſchehen iſt, und das, was geſchehen iſt, gehört allein der Geſchichte an, und kann ſomit in das Gebiethe der Philoſophie, dem es ganz fremd iſt, nicht übertragen werden. Hier ſtänden wir ſomit als Philoſophirende ganz verlaſſen da, und wüſsten keinen Ausweg mehr, auf dem wir uns zugleich als chriſtliche Theologen, in Anſehung unſerer obigen Behauptung über die durchgängige Harmonie des Chriſtenthums und der Philoſophie, retten könnten. Dieſs ſcheint wenigſtens beym erſten Anblicke die verzweiflungsvolle Lage zu ſeyn.

26.

Doch es ſoll, und es darf uns dabey nicht bange werden; denn ſpricht auch die Philoſophie nicht aus, und kann ſie nicht ausſprechen, was geſchehen iſt, und kann ſie aus dem nämlichen Grunde mit der Geſchichte über das Geſchehene nicht mitſprechen; ſo kann und muſs ſie doch ausſagen, *was nicht geſchehen konnte*, und darinn mit der Geſchichte übereinſtimmen, indem dieſe ausſagt, *was nicht geſchehen iſt.* Deutlicher und faſslicher zu ſprechen: ſo wie die Geſchichte durch ihre Ausſage ſpricht, daſs der Hang des Menſchengeſchlechtes zum Böſen nicht von Gott dem Schöpfer komme, nicht von

von ihm in Menſchen gelegt ſey; eben ſo ſpricht die Philoſophie aus, daſs der allgemeine Irrthum, in welchem der Menſch befangen iſt, nicht von Gott kommen, nicht von ihm als Schöpfer demſelben anerſchaffen ſeyn könne; und daſs ſomit — was eine nothwendige Folge davon iſt — dieſer Irrthum anders woher, und zwar vom Menſchen ſelbſt entweders ohne- oder durch die Veranlaſſung eines andern kommen müſſe. Denn, wie wir bis daher durch den ganzen Verlauf dieſer Schrift ſahen, die Philoſophie ſpricht laut aus: der Menſch, als Gotteswerk, d. i., betrachtet, wie er aus Gott kommt, der Menſch der Idee nach, iſt der vollkommneſte Reflex der Gottheit, wie ſie in den zwey Welten wiederſcheint, und ſtellt ſomit das Göttliche an ſich auf die vollkommneſte Weiſe dar. So wie nun Gott das Urwahre, das Urgute, und das Urſchöne iſt; ſo ſtellt der urſprüngliche Menſch durch das Erkennen der Wahrheit das Urwahre, durch das Wollen des Guten das Urgute, und durch die Einheit Beyder das Urſchöne, und durch dieſe Freyheit das Göttliche an ſich dar, und iſt dadurch der vollkommneſte Spiegel der Gottheit. Da nun der Menſch, wie wir ihn ſowohl an uns, als an andern durch die Erfahrung kennen, ein ganz anderer iſt, dem Urmenſchen gerade entgegengeſetzt — da er das Wahre nicht erkennt, das Gute nicht will, das Schöne nicht liebt, und ſo jene göttliche Freyheit von ſich ausſchlieſst; ſo iſt er das, was er itzt iſt, entweder durch ſich, oder durch

das

das erſte Menſchenpaar geworden, und dazu mag wohl ein anderes böſes, neidiſches, und ſchon zuvor von Gott abgefallenes Weſen beygetragen haben.

27.

Durch dieſen Vortrag ſind wir aber auf einen Punkt gekommen, der der Lehre des Chriſtenthums deſswegen zu widerſprechen ſcheint, weil er das Princip der Erbſünde unbeſtimmt läſst, welches vom Chriſtenthume ganz beſtimmt ausgeſagt iſt. Denn es wurde geſagt, die Erbſünde komme entweder von der Selbſtbeſtimmung des Menſchen, oder vom erſten Menſchenpaar her, und dann möge ferners wohl angenommen werden, daſs in jedem der genannten zwey Fälle ein von Gott ſchon zuvor abgefallenes Weſen zur Entſtehung der Erbſünde beygetragen habe. Keines dieſer drey Punkte läſst die Lehre des Chriſtenthums unbeſtimmt; denn ſie lehrt ausdrücklich: 1. Die Erbſünde kommt nicht von demjenigen her, der damit behaftet iſt. 2. Sie kommt allein vom erſten Menſchenpaar und ihrer erſten Sünde her. 3. Das erſte Menſchenpaar iſt zur Sünde durch ein böſes Weſen verleitet worden. Es iſt alſo unläugbar, unter der Vorausſetzung, daſs die Philoſophie dasjenige wirklich ausſage, was ſo eben in ihrem Namen geſagt wurde, eine Differenz zwiſchen ihr und dem Chriſtenthume. Ich geſtehe es gerne zu, daſs, wenn ſich die Sache wirklich ſo verhält, eine Verſchiedenheit zwiſchen Beyden ſey;

aber

aber den gegenſeitigen Widerſpruch läugne ich. Denn zu dieſem gehört die poſitiv entgegengeſetzte Behauptung, was nun hier offenbar der Fall nicht iſt: die Philoſophie behauptet nicht das Erſte, und läugnet nicht das Dritte, und doch iſt das Eine, wie das Andere, zum Widerſpruche nothwendig. Dieſe Wahrheit iſt ohnehin bey dem Letztern offenbar; denn da das Dritte eine bloſs geſchichtliche Sache iſt, und die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit deſſelben auf keine Weiſe eingeſehen werden kann; ſo kann die Philoſophie dazu weder ja, noch nein ſagen, und hält ſich folglich dabey ganz gleichgültig. Was aber das Erſte betrift; ſo läſst ſich freylich das Schwanken der Philoſophirenden — nicht der Philoſophie — nicht läugnen; (denn das Schwanken ziemt der Philoſophie nicht), und dieſe Disharmonie und Unbeſtimmtheit von der Ungewiſsheit, ob ein Abfall der Ideen von Gott und des Menſchen, der Idee nach vor dem Abfall des Menſchen, von deſſen Schöpfung Moſes ſpricht, vorausgeſetzt werden ſolle, oder nicht, und ob deſswegen nicht etwan die Schöpfung von Moſes aufgeſtellt, für die zweyte, und folglich für die erſte Erlöſung des ſchon vorher gefallenen urſprünglichen Menſchen angeſehen werden ſolle, iſt die eigentliche Differenz der Philoſophie vom Chriſtenthume. Alſo kein eigentlicher Widerſpruch iſt zwiſchen Beyden nicht, ſondern nur ein Schwanken der Philoſophirenden in Beziehung auf den erſten Punkt — Was ich aber auch hier aufzuheben ſuchen werde. —

28. Zu

28.

Zu diesem Ende will ich also hier meine Meinung und volle Ueberzeugung, aber zuvor noch, weil ich es für nothwendig halte, 1. die bestimmte Religionslehre des Christenthums in ihrer ganzen Klarheit; 2. die Ansicht, welche nach meiner Betrachtung der sogenannten mosaischen Schöpfungsgeschichte zu Grunde liegt; 3. den Nichtwiderspruch einer andern, und von der angegebenen Ansicht ganz verschiedenen Ansicht, mit dem bestimmten Lehrbegriff des Christenthums aufstellen.

29.

Bestimmte Religionslehre des Christenthums von der Schöpfung des Menschen, und dem damit verbundenen Abfalle desselben von Gott.

1. Gott ist der Schöpfer des Universums — der Welt — und insbesondere des Menschen.

2. Er hat ihn zum Ebenbilde und zu seiner Gleichniss gemacht.

3. Er hat nur Ein Menschenpaaar erschaffen.

4. Der Mensch war, als Geschöpf Gottes, der Seele nach heilig und gerecht, dem Leibe nach unsterblich.

5. Ein böses Wesen reizte ihn zur Sünde und zum Abfall von Gott.

6. Er

6. Er folgte dieser Versuchung, und sündigte.

7. Diese Sünde hatte schlimme Folgen für ihn und seine ganze Nachkommenschaft — das ganze Menschengeschlecht, welches nur von diesem Einen Paare abstammt.

8. Diese schlimme Folgen sowohl für ihn, als seine Nachkömmlinge, sind: 1. Irrthum. 2. Hang zum Sinnlichen. 3. Das Unvermögen, Beyde aufzuheben.

9. Eben dieselbe, an der Nachkommenschaft des ersten Menschenpaars betrachtet, sind die Erbsünde, darum so genannt, weil sie vom ersten Menschenpaar auf alle übrige vererbt werden.

10. Nur Gott konnte sie davon erlösen, und hat sie auch wirklich durch seinen Sohn erlöset.

Damit ist nun also der bestimmte Lehrbegriff des Christenthums, bezogen auf die Schöpfung und den Abfall des Menschen, in seiner völligen Klarheit aufgestellt.

Die Ansicht

des Verfassers der sogenannten Schöpfungsgeschichte von der Schöpfung der Welt und des Menschen.

30.

Das Zweyte betrift die Ansicht des Verfassers der Schöpfungsgeschichte, und es wird gefragt, welche Ansicht dieser Geschichte zu Grunde liege, oder,

oder, wie der Verfaſſer die Schöpfung, welche er erzählt, angeſehen habe, nämlich ob als erſte und urſprüngliche Schöpfung, oder als zweyte, welche durch den vorausgegangenen Abfall nothwendig geworden. Auf dieſe Frage antworte ich, daſs es mir ſcheine aus mehreren Gründen einzuleuchten, (obwohl es nicht ganz an Gegengründen fehlet), daſs der Verfaſſer der Geſchichte die Schöpfung, wovon er ſpricht, als die erſte und einzige aufſtelle, und, was nothwendig daraus folgt, ſie nicht für eine Scheidung des durch den Abfall entſtandenen Chaos, noch für eine neue Formung des dadurch unförmlich gewordenen anſehe. Der Menſch, ſo wie er nach der Geſchichte als Schluſs und Krone der Schöpfung hervorgehet, iſt ihm deſswegen der Urmenſch, der Menſch unmittelbar aus Gott hervorgehend, und als ſolchen läſst er ihn vor unſern Augen werden. Er iſt folglich, nach der Anſicht des Verfaſſers, noch kein Erlöſter, weil er noch kein Gefallener iſt, und die Schöpfung kann ſomit keine Erlöſung ſeyn. Dieſe ganze Geſchichte iſt alſo Darſtellung der nothwendigen Schöpfung Gottes, wodurch er ſeine Allheit offenbarte.

Der

Der Nichtwiderſpruch einer andern, und von der vorigen ganz verſchiedenen Anſicht von der Schöpfung der Welt und des Menſchen, mit dem beſtimmten Lehrbegriff des Chriſtenthums über dieſelbe Schöpfung.

31.

Nichtsdeſtoweniger behaupte ich — unerachtet meiner vollen Ueberzeugung, daſs die ſo eben angegebene Anſicht die wahre Anſicht des Verfaſſers geweſen — daſs dieſelbe nicht zum beſtimmten Lehrbegriff der Katholiken gehöre, und man folglich, ohne Gefahr, gegen dieſen zu verſtoſsen, eine andere Anſicht wählen könne, wenn dieſe nur nicht Folgerungen nach ſich ziehet, welche andern beſtimmten Lehren des Chriſtenthums entgegenſtehen. Es kann darum behauptet werden, die Schöpfung, von Moſes erzählt, wäre die zweyte Schöpfung, verſchieden von der ewigen Zeugung der Ideen als erſter Schöpfung, und ſie wäre als Erlöſung der Ideen nach ihrem Falle eingetreten. Denn auch bey dieſer Anſicht und Behauptung bleiben alle Lehren des Chriſtenthums von der Schöpfung und Sünde des Menſchen und ſeiner Erlöſung, unangetaſtet, wie es aus der Betrachtung des ſo eben zuvor aufgeſtellten Lehrbegriffs der Katholiken einleuchtet. Denn der durch dieſe Schöpfung als Erlöſung gerettete, und wieder zum Urmenſchen umgeſtaltete Menſch, iſt abermal von Gott abgefallen, und ſo ge-

gehet alles wieder ſeinen Gang, wie ihn das Chriſtenthum vorzeichnet. So viel iſt aber — zum Vortheil der letzteren Anſicht — gewiſs, daſs das Chriſtenthum ſchon einen früheren Abfall einiger Weſen von Gott, vor dem Abfall des Menſchen ſetze, weil es eben ein ſolch abgefallenes Weſen als Verſucher des Menſchen zur Sünde aufſtellt. Dabey wird es aber von demſelben ganz unbeſtimmt gelaſſen, ob der Menſch ſchon vorher mit dieſen abgefallen, oder nicht.

32.

Nach dieſer vollſtändigen Einſicht in das Weſen des beſtimmten Lehrbegriffs der Katholiken, und nach der ſcharfen Trennung alles deſſen, was nicht dazu gehört, aber doch ſcheint dahin zu gehören, iſt es uns möglich geworden, die vollkommne Uebereinſtimmung der Philoſophie mit dem Chriſtenthume auch in den zwey übrigen Punkten nachzuweiſen, nämlich in dieſen: 1. Die erſten Menſchen haben geſündiget. 2. Ihre Sünde iſt die Urſache der Erbſünde — ſie iſt von ihnen auf das ganze Geſchlecht verbreitet worden. — Es iſt von ſich ſelbſt verſtändlich, daſs die Philoſophie dieſes als bloſs Geſchehenes nicht beweiſen könne, weil ſie keine Dokumente und Zeugniſſe hat, worauf die Wahrheit des Geſchehenen, als Geſchehenen beruhet. Es iſt ihr dieſes alſo nur möglich unter der Vorausſetzung, daſs ſie erweiſen könne, die Erbſünde könne nicht anderſtwoher, ſie müſſe vom erſten Menſchenpaar her-

herkommen. Diesen Beweis vermag sie aber nur zu führen, unter der weitern Voraussetzung, dass Sünde und Erbsünde in der Welt *ist*, und *allgemein* ist. Beydes kann aber nur aus der Erfahrung und Geschichte erkannt werden. Wir müssen desswegen hier einige Sätze, und zwar verschiedener Art voraussetzen. Indessen sind diese Voraussetzungen nicht bloss willkührliche und beliebige Voraussetzungen, sondern vielmehr solche, deren Wahrheit im ersten Theile unwidersprechlich dargethan worden. Diese dort erwiesene Wahrheiten sind folgende: 1. Von Gott kann die Sünde nicht kommen — dieselbe auch nur als Erbsünde betrachtet — mit andern Worten: Gott kann den Menschen nicht schaffen, mit dem Irrthume und Hange zum Bösen, und dem Unvermögen, Beyde aufzuheben, behaftet. 2. Der ursprüngliche Mensch kann folglich mit der Sünde nicht behaftet seyn — ist nothwendig ohne Sünde — 3. Die Sünde ist in der Welt, und 4. allgemein unter den Menschen. Die ersten zwey Sätze gehören der Philosophie an, (ihre Wahrheit ist von uns im ersten Theile weitläuftig dargestellt). Die zwey letztern der Erfahrung, (ihre Wahrheit ist an jedem Menschen sichtbarlich). Nur musste hier daran erinnert werden. Bey der vollkommnen Gewissheit dieser Sätze ist es daher der Philosophie ein Leichtes, zu zeigen, dass die Sünde vom Menschen komme, und dass die Erbsünde, als allgemeine Sünde der Menschen, von der Sünde des ersten Menschenpaars komme, weil sie als *Sünde nur vom Men-*

schen, und als *allgemeine Sünde nur vom ersten Menschenpaar* kommen kann, folglich daher kommen muss. Also nachstehender Satz muss in seiner vollen Klarheit dargestellt werden: *Die Erbsünde, als die allen Menschen gemeine Sünde, kann nur von der Sünde des ersten Menschenpaars herkommen, und, da sie ist, muss sie daher kommen.* Ich will nun die Wahrheit dieses Satzes in kurzen und streng zusammenhängenden Sätzen darstellen.

1. Die Sünde, auch als Erbsünde betrachtet, d. i., als Irrthum und Hang zum Bösen, und als Unvermögen, dieselben aufzuheben, kann durchaus nicht von Gott kommen.

2. Gott kann darum den Menschen nicht schaffen, behaftet mit dem Irrthume, und mit dem Hange zum Bösen, und dem Unvermögen, Beyde aufzuheben.

Anmerkung. Die Wahrheit beyder Sätze ist im ersten Theile bey der Lehre von der Schöpfung aus Gottes Wesen und dreyfacher Form dargestellt.

3. Die Erbsünde kann vom Menschen seyn, weil in ihm die Möglichkeit der Sünde liegt, (eben daselbst), und, wenn sie ist, muss sie vom Menschen seyn, weil sie nur von der Sünde kommen kann.

4. Die Erbsünde, wenn sie eine allen Menschen gemeinsame Sünde ist, muss von einer wirklichen Sünde herkommen, deren schlimme Folgen auf alle Menschen verbreitet werden können.

5. Nur

5. Nur die Sünde des ersten Menschenpaars kann eine Sünde seyn, dessen schlimme Folgen auf alle Menschen verbreitet werden können.

6. Denn nur von der Sünde des ersten Menschenpaars können die schlimmen Folgen derselben, vermittelst der allgemeinen und nothwendigen Abstammung aller, auf alle Menschen verbreitet werden. —

7. In jedem andern Falle könnte zwar Sünde und Erbsünde, aber *nicht allgemeine* und über alle Menschen verbreitete Erbsünde seyn.

8. Denn jene Menschen wären ohne Erbsünde, welche nicht von sündigen, sondern sündenfreyen Menschen erzeugt und gebohren wären.

9. Da nun aber die Erbsünde der Erfahrung gemäss, die nicht bestritten werden kann, allgemein ist; so kann sie nur von der Sünde des ersten Menschenpaares herkommen.

10. Sie ist somit ein stehender, und alle Zeiten durchlaufender Beweis, der ohne ein anderes Dokument oder Zeugniss unwidersprechlich darthut, dass das erste Menschenpaar gesündiget habe.

11. Es ist nicht nur begreiflich, sondern es wird sogar als nothwendig erkannt, *dass*, und *wie* unter der Voraussetzung der Sünde des ersten Menschenpaars die schlimme Folgen derselben auf alle Menschen verbreitet werden *mussten*, d. h., *dass*, und *wie die Erbsünde allgemein seyn müsse.*

12. Denn das erste Menschenpaar verlor durch die Sünde sein von jedem andern, als von Gott, unab-

unabhängiges Fürsichbestehen in Gott, d. h., seine wahre Absolutheit, eben desswegen, weil es von Gott abgefallen war.

13. Durch den ungeheuren Verlust seines Fürsichbestehens in Gott, verlor es zugleich die Herrschaft über die Natur; denn als Krone der Schöpfung, und als die Einheit beyder Welten war es eben darum Herr derselben.

14. Aber, indem es sich durch die Entfernung von Gott an die Natur gewendet, und derselben hingegeben hatte, d. h., in Verhältnisse und Relationen mit ihr getreten war, die seinen ewigen Verhältnissen entgegengesetzt, oder denselben fremd waren; so verfiel es in die Herrschaft der Natur, und wurde Sklave derselben. Denn das in Gott Bestehende muss nothwendig über das von ihm Abgefallene und Entfremdete herrschen.

15. In diesem Zustande suchte es, durch die Natur dasjenige an sich zu integriren, was es durch seinen Abfall von Gott verloren hatte. Allein dieser Versuch verwickelte es nur noch mehr in jene Bande, mit welchen die Natur es an sich gebunden und fest hielt.

16. Auch kann das, was es durch die Sünde verloren hatte, durch nichts in der Welt ersetzt werden, weil Gott ausser Gott nicht gefunden werden kann.

17 Ferner war es ihm auch durch seine eigene That unmöglich geworden, frey zu demjenigen zurückzukehren, von dem es sich entfernet hatte.

18. Denn,

18. Denn, wie gesagt, durch die Sünde an die Natur hingegeben, verfiel es in eine Nothwendigkeit, der es sich nicht mehr entziehen konnte.

19. Dieser Herrschaft wegen, in welche es durch die Sünde als zuvor Freyes und Selbstgebiether gerathen war, unterlag der Leib der Auflösung, und wurde dem Tode pflichtig.

20. Dem Geiste nach, konnte es nur sich und die Natur erkennen, in soweit es mit dieser in Verhältnisse durch die Sünde gekommen war; und somit auch nur nach diesen verlangen.

21. Indessen konnte diese freye, und durch eigene Selbstbestimmung des ersten Menschenpaars entstandene Entzweyung mit Gott jenes Band und Verhältnifs nicht aufheben, an dem es als Geschöpf mit dem Schöpfer zusammenhieng.

22. Es blieb daher immer eine Affirmation Gottes, und ein von Gott Affirmirtes, seinem Wesen und seiner Existenz, aber nicht seiner vollkommnen Form nach.

23. Diese Affirmation Gottes, und das von Gott Affirmirte, welches eigentlich das Wesen des ersten Menschenpaars, und eines jeden Menschen ist, ist Gottes Form, d. h., eine theilweise Darstellung der Selbstaffirmation Gottes, in wiefern diese sich als Allheit in einer Unendlichkeit von Formen darstellen mufs.

24. Diese theilweise Form Gottes ist nicht die wahrhaftgöttliche Form, (jene an- und für sich betrachtet), sondern blofs in der Einheit und noth-

 wen-

wendigen Verbindung mit allen übrigen unendlich vielen Formen.

25. Diese Betrachtung einer jeden in der Einheit mit allen übrigen ist auch allein die wahre Betrachtung derselben, und dagegen jene in der Geschiedenheit die falsche.

26. Nichtsdestoweniger ist diese Betrachtung derselben in der Einheit zugleich die Betrachtung derselben in der Unendlichkeit, und darum zugleich die Betrachtung des Einen und Unendlichen, oder was gleichviel ist, die Betrachtung der Einheit und Dreyheit, welche letztere sich in eine Unendlichkeit ausgebreitet hat.

27. Daraus folgt nun von sich selbst, daſs durch die Sünde des ersten Menschenpaars nur dasjenige an ihm aufgehoben werden konnte, was an seiner Freyheit hieng.

28. Von seiner Freyheit hieng aber bloſs ab, frey, und durch eigene Selbstbestimmung in Gott zu seyn, wie es darinn als Gottes Affirmation, und ein von ihm Affirmirtes nothwendig ist; nicht aber dieses nothwendige und unauflösbare Band zu lösen.

29. Das Wesen des ersten Menschenpaars konnte also durch die Sünde desselben nicht zerstört werden, und es ist das Bleibende, was bey allem Wechsel als Substanz beharrt.

30. Dieses Wesen, (was ich sogleich hier bemerke), ist die in jedem Zeitlichen und Hinfälligen durchscheinende Idee, d. i., die Affirmation Gottes,

und

und das durch ihn Affirmirte, als ein Besonderes in der Selbstaffirmation Gottes enthalten, oder dadurch gesetzt.

31. An dieser Idee, oder an der Affirmation Gottes und dem durch ihn Affirmirten, vermag auch jenes Hinfällige allein zu erscheinen, und auf einige Zeit sichtbarlich zu werden.

32. Was also das erste Menschenpaar durch sich und seine Freyheit zerstören konnte, war bloss die Form des Wesens, und zwar nur die Form, in sofern sie von der Selbstbestimmung desselben abhieng, oder vielmehr diese Selbstbestimmung selbst ist.

33. Die von der Selbstbestimmung des ersten Menschenpaars abhangende Form, ist das Selbsterkennen, und somit das Wesen, das sich durch das Selbsterkennen zum Objekte wird, aber nur in sofern, als es seine eigene Position, und ein von sich selbst Gesetztes ist.

34. Durch dieses Selbsterkennen wird aber alsdann die wahre Form und das wahre Wesen des Menschen durch den Menschen für ihn aufgehoben, wenn er sich nicht zugleich als eine Affirmation Gottes, und als ein von Gott Affirmirtes erkennt, d. i., wenn er sich *nur allein* als eigene Position, und als ein von sich selbst Gesetztes erkennt.

35. Das erste Menschenpaar fiel also dadurch von Gott ab, dass es im Erkennen seiner selbst bloss bey ihrer eigenen Position, und dem dadurch Gesetzten stehen blieb, ohne dasselbe zugleich als Affirmation Gottes, und als ein von Gott Affirmirtes zu be-

betrachten, wodurch es Gott von ſich, und ſich von Gott ausſchloſs.

36. Denn nun konnte es nicht mehr erkennen, wie Gott in ihm, und es in Gott ſey, weil dieſes bloſs alsdann erkannt werden kann, wenn das, was der Menſch durch eigene Poſition iſt, als dasjenige erkannt wird, das urſprünglich nur ſelbſt Gottesaffirmation, und darum Ausdruck der Selbſtaffirmation Gottes iſt.

37. Daraus iſt es nun erſichtlich, wie der Menſch ſowohl in Irrthum als in Ohnmacht verfiel; denn durch den Irrthum trennte er ſich auch nach dem freyen Seyn in Gott von Gott.

38. Da durch das Seyn, wie durch das Erkennen, hier die Form angedeutet wird; ſo folgt nothwendig daraus, daſs der Menſch ſich durch die Sünde der Form nach verſchlimmert hatte.

39. Denn was er in Wahrheit iſt, iſt er nur, in ſofern er als Poſition ſeiner ſelbſt, und als von ihm Geſetztes zugleich Gottesaffirmation, und ein von ihm Affirmirtes iſt; und was er in Wahrheit erkennt, erkennt er nur, in ſofern er ſich zugleich als Poſition Gottes, und ein durch Gott Geſetztes erkennt.

40. Alles Seyn auſſer Gott iſt darum nur ein nichtiges Seyn, und alles Setzen auſſer Gott ein nichtiges Setzen; und kann als nichtiges Seyn und Setzen auch nur deſswegen auf eine Zeit erſcheinen, weil es ein Seyn und Setzen des Menſchen iſt, das auf dem Seyn und Setzen Gottes als ſeiner Baſis ruhet.

41. Alles Denken auſſer Gott iſt darum ein nichtiges Denken, und kann ſich nur als Schein auf einige Zeit erhalten, weil ſeine Baſis Gottes Denken iſt.

42. Der Leib des Menſchen iſt der Ausdruck des Seyns, und der Geiſt Ausdruck des Denkens.

43. Da das erſte Menſchenpaar, als Poſition ſeiner ſelbſt, ſich ſowohl dem Seyn, als dem Denken nach, von Gott getrennt hatte; ſo kann der Leib als Poſition des Menſchen, getrennt von der Poſition Gottes, nur ein ohnmächtiger, hinfälliger, und aus Relationen zu der Natur gebohrner Leib ſeyn, d. h., ein ſterblicher Leib.

44. Eben daſſelbe gilt auf gleiche Weiſe von dem Geiſte, in ſofern er eine von der Affirmation Gottes getrennte Poſition des Menſchen iſt.

45. Es war deſswegen nothwendig, daſs der Leib des erſten Menſchenpaars, als Poſition deſſelben, getrennt von der Poſition Gottes, durch die Sünde ſterblich wurde; ſo wie der Geiſt, durch die Sünde des Menſchen erzeugt, ſterblich iſt.

46. Dieſes kann aber nicht gelten von dem erſten Menſchenpaar, daſſelbe nach Beyden als Gottes Affirmation, und als ein von ihm Affirmirtes betrachtet; denn unter dieſer Betrachtung iſt Beydes ewig, und ſomit vorzugsweiſe unſterblich. (Das Chriſtenthum ſpricht das Erſte durch die Auferſtehung des Fleiſches, und das Zweyte durch die Erlöſung des Menſchen von der Sünde aus; denn durch jene wird die Erlöſung des Leibes, durch dieſe die Erlöſung

des

des Geiftes von dem Zufatze, den der Menfch als ewige Affirmation, und ein von Gott Affirmirtes durch die Sünde erhalten hatte, und durch Beyde zugleich die totale Wiederherftellung des urfprünglichen Menfchen verftanden.

47. Nach der Lehre von der Schöpfung (im erften Theile) ift das erfte Menfchenpaar wie das Centrum der Menfchheit, oder der Mittelpunkt, von dem alle übrige Menfchen, wie Radien, hervorgehen.

48. In ihm als Centrum mufste fomit die Erzeugungskraft liegen, d. h., die Kraft, fich Gleiches — andere Menfchen zu produciren, und ihnen die Kraft mitzutheilen, wiederum andere zu produciren u f. i. U.

49. Ohne Sünde des erften Menfchenpaars, als Mittelpunktes, würden alle Menfchen von ihnen erzeugt, demfelben durchaus gleich feyn; denn alle wären in Gott, und Gott in ihnen, weil die Production diefer Menfchen durch das erfte Menfchenpaar, felbft jene Affirmation Gottes wäre, wodurch das erfte Menfchenpaar als Mittelpunkt aller Radien gefetzt wurde.

50. Umgekehrt mufs fich fomit diefelbe Sache nach dem Falle der erften Menfchen verhalten; denn nun ift die Pofition derfelben, die durch die Selbftbeftimmung der Menfchen mit Gottes Affirmation Eins feyn follte, von diefer dadurch getrennt, in fofern fie davon durch die Freyheit des Menfchen getrennt werden kann.

51. Das

51. Das in dieſer freyen Trennung von Gottes Affirmation, durch das erſte Menſchenpaar Producirte, oder was Eins iſt, der von ihnen auf dieſe Weiſe erzeugte Menſch iſt ein durchaus hinfälliger, und in jeder Rückſicht ſterblicher Menſch.

52. So wie aber das erſte Menſchenpaar durch die Sünde nicht aufhören konnte, an- und für ſich Gottes Werk zu ſeyn; ſo konnte es auch in Beziehung auf die Production anderer Menſchen nicht aufhören Gottes Affirmation zu ſeyn. Was es nicht mit Freyheit und Bewuſstſeyn ſeyn wollte, das war es nothwendig, und bewuſstlos.

53. Nothwendig und bewuſstlos producirte ſomit das erſte Menſchenpaar in der unauflösbaren Verbindung mit Gott, als Affirmation deſſelben, das Ewige in der reinen Zeit; und bewuſst, und in der Trennung von Gott das Vergängliche für die empiriſche Zeit.

54. Das bewuſste, und ganz eigene Produkt deſſelben Menſchenpaars — der erſcheinende Menſch — iſt darum ein Sterbliches; das bewuſstloſe Produkt, in der nothwendigen Verbindung mit Gott, ein Ewiges.

55. Dieſes Ewige iſt die im Hinfälligen durchſcheinende Idee.

56. Dieſes Ewige wird auch deſswegen vorzugsweiſe das Geſchöpf Gottes, und das Sterbliche das Produkt der Menſchen genannt.

57. Da die Radien nur das ſeyn können, was das unmittelbare Centrum iſt, von dem ſie ausgehen, (denn

(denn nur davon haben sie ihr Wesen und Bestehen), so können die Menschen, vom ersten Menschenpaar erzeugt, nicht mehr seyn, als es selbst ist.

58. Sie sind deswegen, betrachtet als ein Erzeugtes und Erzogenes vom ersten Menschenpaar, wie es in der Trennung von Gott ist, ein von Gott Getrenntes, deswegen dem Leibe nach Hinfälliges, und dem Erkennen nach Unwissendes und Irrendes.

59. Eben dasselbe gilt von den unmittelbaren Nachkömmlingen dieser Menschen u. s. i. U.

60. So wenig das erste Menschenpaar die Sünde, und die Folgen der Sünde für sich durch sich aufheben konnte; eben so wenig vermochte es dasselbe für die von ihm erzeugte Menschen, und diese für die folgende u. s. w.

61. Es konnte aber deswegen für sich die Sünde, und die Folgen der Sünde durch sich nicht aufheben, weil es sich von der wahren Erkenntniss Gottes entfernet, und in den abentheuerlichsten Irrthum gestürzt hatte.

62. Denn nun musste es alles anderst ansehen, als dieses wirklich war, und alles auf eine ganz verkehrte Weise wollen, und konnte sich weder von dem Einen, noch von dem Andern losmachen.

63. Dieses Losmachen wurde aber für sie Beyde durch sich darum unmöglich, weil, da sie von Gott frey gewichen waren, auch Gott von ihnen, und aus ihrer Anschauung gewichen war.

64. Sie konnten sich somit nicht mehr als Affirmation Gottes, und als ein von Gott Gesetztes, und

folg-

folglich nicht als theilweise Repräsentation der Gottheit erkennen, weil sie sich durch ihre Freyheit von Gott losgerissen hatten; wie der Radius, der sich vom Mittelpunkte trennt, sich nicht mehr als davon ausgegangen erkennen kann.

65. So konnte sich also das erste Menschenpaar nach der Sünde nicht mehr objektiviren — nicht mehr sich selbst durch das Selbsterkennen zum Objekte werden — als das, was es an- und für sich und in Wahrheit war, als ein von Gott Gesetztes, in welchem Gott darum ist, und erkannt wird, weil die Affirmation des Gesetzten durch Gott, durch die Selbstaffirmation Gottes ist.

66. Da es nun durch sich, und für sich nach der Sünde zur Erkenntniss der Wahrheit nicht gelangen konnte; so vermochte es auch nicht dieselbe wahre Erkenntniss, den von ihm erzeugten Menschen mitzutheilen, d. h., es konnte die Folgen seiner Sünde, bey seinen unmittelbaren Nachkömmlingen nicht aufheben.

67. Eben dasselbe gilt gleicher Maassen von den bösen Folgen der Sünde für die Leiber des ersten Menschenpaars, und der von ihm erzeugten Menschen.

68. Denn es vermochte eben so wenig die durch die Sünde eingegangenen Verhältnisse mit der Natur, deren Sklave es geworden war, für sich und seine Nachkommenschaft aufzuheben; wie es den Irrthum nicht aufheben konnte.

69. Die

69. Die Sterblichkeit des Menschen ist also eine natürliche und nothwendige Folge der Sünde, und die Verbreitung des Todes über das ganze Menschengeschlecht deswegen eine nothwendige Folge der Sünde des ersten Menschenpaars, wovon alle abstammen.

70. Der Irrthum, und der mit demselben nothwendig verbundene Hang zum Sinnlichen, und das Unvermögen, Beyde aufzuheben, gehen mit gleicher Nothwendigkeit aus der Sünde des ersten Menschenpaars hervor, und verbreiten sich auf die ganze Nachkommenschaft.

71. Daraus wird nun die Nichtigkeit des Bestrebens offenbar, welches einige Theologen und Exegeten äusserten, jene Sünde des ersten Menschenpaars in das Essen einer giftigen Frucht setzen zu können, um sowohl den Tod der zwey ersten Sünder, als auch des ganzen von ihnen abstammenden Geschlechtes zu erklären.

72. Denn nur so, glaubten sie, hätte der Saame der Auflösung und des Todes in den leiblichen Organismus des ersten Menschenpaars gesetzt werden, und in die Nachkommenschaft übergehen können.

73. Allein aus dem Gesagten leuchtet es ein, wie die Sünde selbst dieses Gift, und so zu reden, das chemische Auflösungsmittel des Leibes ist, dadurch 1. dass der Leib des ersten Menschenpaars in ein widernatürliches Verhältniss mit der Natur getreten, von ihr abhängig, und ihr Sklave geworden ist,

ist, die eben darum auf ihn widernatürlich einwirken, und ihn zerstören muſste, (entfremdet von Gottes Kraft, hatte er ihr nur seine eigene, und folglich sehr ungleiche Kraft entgegen zu setzen).

74. 2. Daſs die vom ersten Menschenpaar, (in sofern dasselbe in seinen Handlungen, als von Gott getrennt, betrachtet wird), erzeugten Leiber nur Leiber seyn konnten in- und aus jenen Relationen gebohren, in welche die ersten Menschen mit der Natur durch ihre Sünde gekommen waren, und denn abermals und nothwendig in jene Relationen mit der Natur gesetzt, in welche die Leiber des ersten Menschenpaars durch seine Sünde gerathen waren.

75. Denn so muſsten die erstern, denselben schädlichen und zerstörenden Einwirkungen der Natur preiſsgegeben werden, welchen die letztere durch die Sünde preiſsgegeben waren.

76. Zwar ist der Leib des von dem ersten Menschenpaar erzeugten Menschen, und so eines jeden des ganzen Geschlechtes, nach demselben Typus gestaltet, wie der Leib des ersten Menschenpaars; (denn dieses konnte auch noch nach der Sünde nachbilden, vermöge jener Bildungskraft, die ihm von Gott dem Schöpfer eingebildet war), und deſswegen ist auch itzt noch der leibliche Organismus des Menschen ein wahres Kunstwerk, und ein Wundergebild, in welchem die Idee, obwohl in schon gebrochenen Strahlen durchscheint.

77. Allein, in jenes Verhältniſs mit der Natur durch die Sünde geſetzt, konnte es denſelben nur aus der Natur geſtalten, und da es ihn zugleich mit Hülfe derſelben geſtaltete; ſo konnte es ihn nicht über die Natur erheben, und ihrer Zerſtörung entziehen; denn, wie geſagt, von ihrem Herrſcherthrone, durch ſich ſelbſt herabgeſtürzt, unterlag es der Natur, und wurde, wie jedes andere Produkt derſelben, zu ihrem Spielzeug.

78. Nur alſo durch Gott allein konnte die Erlöſung ſowohl des erſten Menſchenpaars, als des ganzen Geſchlechtes eintreten.

79. Denn nur durch ihn konnte jenes widernatürliche Verhältniſs zwiſchen dem Menſchen und der Natur durch die Sünde entſtanden, aufgehoben, und jener auch dem Leibe nach in ſeine erſte Freyheit und Herrlichkeit verſetzt werden.

81. Nur durch Gott konnte der Irrthum, und der mit demſelben nothwendig verbundene Hang zum Sinnlichen, dem ſo auf keine Weiſe widerſtanden werden kann, aufgehoben werden.

81. Dieſe Erlöſung trat auch ſogleich nach der Sünde ein, obwohl ſie nicht eine momentane, d. h., in einem Augenblicke vollendete Erlöſung war.

82. Es

82. Es konnte aber darum keine ſolche in einem Augenblicke vollendete Erlöſung ſeyn, weil ſie nicht nur eine unmittelbare göttliche Erlöſung des erſten Menſchenpaars und des ganzen Geſchlechtes in demſelben von der Sünde und den Folgen derſelben, und ſo nur mittelbar göttliche Erlöſung des letztern, ſondern eine unmittelbare Erlöſung eines Jeden durch Gott ſeyn ſollte, obwohl die Erlöſung des erſten Menſchenpaars, wie eine Einleitung und gleichſam als eine Bürgſchaft, angeſehen werden kann.

83. Ferners, gleichwie die ſchlimmen Folgen der Sünde nach und nach entſtanden, oder doch ſo entſtanden gedacht werden müſſen, und ſich erſt vom Geiſte nach dem Leibe des erſten Menſchenpaars verbreiteten: eben ſo ſollte die Erlöſung mit dem Geiſte anfangen, und mit dem Leibe deſſelben enden.

84. Wie durch die Fortpflanzung des Menſchengeſchlechtes die Folgen der erſten Sünde, als Erbſünde, auf alle Menſchen verbreitet werden: eben ſo ſoll ſich auch die Erlöſung auf alle verbreiten.

85. Wie bey dem erſten Menſchenpaar die Sünde ſogleich, und nur nach und nach die Folgen: ſo ſoll auch bey einem jeden Menſchen die Erbſünde ſogleich, d. h., das Weſen derſelben (oben), und

die noch damit verbundene Folgen der ersten Sünde des ersten Menschenpaars nur nach und nach gehoben werden.

86. Da die Verunstaltung des Leibes der ersten Menschen als die letzte Folge ihrer Sünde gedacht werden muss; (denn sie entstand erst aus dem widernatürlichen Verhältniss der Natur zum Menschen, in welches er durch die Sünde gekommen war): so musste auch diese Folge durch die Erlösung zuletzt gehoben werden.

87. Dasselbe gilt nun auch von allen Individuen der Nachkommenschaft. Desswegen wird auch diese Folge der Sünde des ersten Menschenpaars an einem jeden Menschen erst am Ende seines zeitlichen Lebens vernichtet; d. h., der Tod hebt diese Folge auf.

88. Ein weiterer Grund dieser Erlösungsweise liegt auch darinn, dass alle Menschen zuerst durch Gottes Licht beleuchtet, und durch seine Kraft gestärkt, zur Freyheit erhoben werden, und dann als Freye mit Gott die noch übrigen Folgen der ersten Sünde aufheben sollen.

89. Nach dieser Erlösungsweise ist auch dasjenige, buchstäblich genommen, nicht ganz zu verwerfen, was Platon den Sokrates zum Charmides

im

im Gespräche desselben Namens sagen läßt: der Kopfschmerz, dem der Jüngling unterworfen wäre, könne vom Grunde aus, nur dann gehoben werden, wenn die Seele von der Sünde frey geworden.

90. Es ist deswegen auch Sache des dem Geiste nach erlösten Menschen, sich auch dem Leibe nach den Banden und der Herrschaft der Natur zu entziehen, und allmälich in Freyheit zu setzen. Was freylich nur durch den Tod, dieser vollständigen Aufhebuug der Naturherrschaft, erreicht wird.

91. Aus diesem Grunde ist es nicht nur möglich, sondern sogar nothwendig, daß der Mensch, mit Gott durch Religion innigst verbunden, in manchen Fällen der Natur zu gebiethen vermöge; (denn er ist schon durch Gott aus der Herrschaft der Natur entbunden, und über dieselbe erhoben).

92. Deswegen sind auch die Wunder keine Sache, welche von dem Philosophen in Anspruch genommen wird, vorausgesetzt, daß die Thatsachen richtig dokumentirt sind, welche für Wunder angesehen werden sollen; denn sie sind nur Zeichen des über die Herrschaft der Natur durch Religion erhobenen Menschen, an welchem die Herrlichkeit des ersten Menschenpaars vor seiner Sünde dargestellt wird.

30.

Damit ist nun alles gesagt, was ich in dieser Beziehung sagen wollte, um klar und deutlich darzustellen, was die Philosophie, sowohl von der Sünde des ersten Menschenpaars, als einer nothwendigen Thatsache am allgemeinen Irrthume des Menschengeschlechts, und den übrigen traurigen Erscheinungen dokumentirt, als auch von derselben, als der Quelle dieses allgemeinen Uebels, und dabey von der Nothwendigkeit und Weise der Erlösung ausspreche. So ist aber zugleich dasjenige unwidersprechlich nachgewiesen, was gezeigt werden musste, nämlich die vollkommneste Harmonie zwischen der Lehre des Christenthums und den Aussagen der Philosophie in Beziehung auf jene zwey Punkte: 1. die ersten Menschen haben gesündiget; 2. ihre Sünde ist die Ursache der Erbsünde.

31.

Indessen glaube ich ganz gewiss, dass nichtsdestoweniger bey allem Bestreben, den dunkeln Gegenstand soviel, als möglich, deutlich darzustellen, dennoch manchem Leser einige dunkele Flecken vorkommen werden, wobey er sich nicht aus der Unverständlichkeit herauszuhelfen vermag. Ich will darum hier, wie in einem Anhange, sie noch zu beleuchten suchen, um diese Unannehmlichkeit aus dem

We-

Wege zu räumen, und zwar vorzüglich diejenige, die, wie ich vermuthe, bey dem gröſsten Theile der Leſer die gröſste Schwierigkeit verurſachen werden. Gewiſs kann ich es freylich nicht wiſſen, aber ich glaube zuverſichtlich, ſie zu errathen. Sie ſind aber in den kurzen Sätzen deſswegen nicht zum vollen Lichte gekommen, weil ich es nicht wagen durfte, ſogleich erklärende Sätze damit zu verbinden; denn durch die Dazwiſchenſtellung derſelben würde der Zuſammenhang der aufgeſtellten Sätze für manchen Leſer verloren gegangen ſeyn, was doch um keinen Preiſs geſchehen ſollte. Es ſoll alſo hier nachgetragen werden, was dort aus der angegebenen Urſache unterlaſſen worden iſt. Es kommt aber, wie ich glaube, vorzüglich darauf an, deutlich auszuſprechen; (denn hier liegt, nach meiner Vermuthung, noch die gröſste Unverſtändlichkeit): 1. Was das erſte Menſchenpaar eigentlich durch ihre Sünde verloren habe, und folglich, was es, der göttlichen Schöpfung gemäſs, als Gottes Werk vor der Sünde war, und hatte, das hernach für daſſelbe verloren gieng, und deſſen Verluſt zugleich ein Verluſt für das ganze Geſchlecht iſt, und ſeyn muſs. 2. In welchem Sinne die hernach eingetretene Erlöſung dieſen Verluſt ſowohl für die erſten Menſchen, als das ganze Menſchengeſchlecht aufgehoben habe, und habe aufheben können und müſſen.

32.

Was nun das Erſte betrift, ſo ſage ich, daſs das erſte Menſchenpaar durch die Sünde, zugleich mit Gott auch *die ſchöpferiſche Kraft, ſich Gleiches aus ſich hervorzubringen*, verloren habe, d. h., ein ihm ſelbſt, wie es in ſeinem erſten Zuſtande war, Gleiches. Hier verweiſe ich nun auf dasjenige, was ich im erſten Theile bey der Lehre von der Schöpfung über dieſen Gegenſtand ſagte, nämlich, daſs das göttliche Weſen ſich ſelbſt unter einer beſtimmten Form zum Objekte geworden, und ſomit das Gegenbild ſeiner ſelbſt, wiederum als ſolches ein Gegenbild ſeiner ſelbſt, und zwar ein dreyfaches, hervorbringe; daſs ferners ein jedes dieſer drey Gegenbilder in ſich die Kraft trage, ein dreyfaches Gegenbild ſeiner ſelbſt hervorzubringen u. ſ. i. U. Die ſchöpferiſche Kraft wird ſomit jedem Gegenbilde vom Bilde mitgetheilt, um wieder das Gegenbild ſeiner ſelbſt aus ſich zu erzeugen. Dieſe Lehre widerſpricht auf keine Weiſe dem Weſen Gottes, noch entfremdet ſie etwas der Gottheit, was ihr ganz eigenthümlich iſt. Denn dieſe Schöpfungen durch Geſchöpfe ſind dennoch im Grunde nur Schöpfungen Gottes, theils weil dieſe Kraft nur von Gott ausgeht, theils und vorzüglich deſswegen, weil jene Schöpfungen durch Geſchöpfe nur möglich und wirklich ſind, in der ſtehenden Vereinigung Gottes mit den Geſchöpfen, d. h., nur alsdann, und nur ſo lange vermögen die Geſchöpfe

aus

aus ſich zu ſchaffen, ſo lange ſie in Gott, und Gott in ihnen iſt. Unter dieſer Anſicht iſt alſo die ſchöpferiſche Macht der Geſchöpfe mehr dieſe Macht Gottes, als ihre eigene, und ſie wird nur darum derſelben Kraft genannt, weil ſie in der Einheit mit Gott ſind. Dieſe Sprache wird ſogar vom Chriſtenthume als richtige Sprache gerechtfertiget.

33.

Daſſelbe, was nun bis daher im Allgemeinen von der Schöpfung geſagt, und behauptet worden iſt, gilt nun auf gleiche Weiſe vom erſten Menſchenpaar. Auch ihm war die ſchöpferiſche Macht zugetheilt, ein ſich Gleiches aus ſich hervorzubringen, d. h., einen ſich ſelbſt durchaus gleichen Menſchen, einen Menſchen, der ihm dem Leibe, dem Geiſte, und der Seele nach durchaus gleich iſt. Da nun der Urmenſch, der Menſch der Idee nach, der erſte Menſch, oder das erſte Menſchenpaar das Ebenbild Gottes, und ſo das Gegenbild deſſelben nach ſeiner dreyfachen Form betrachtet, und deſswegen das Werk des dreyeinigen Gottes iſt, und ſeyn muſs; ſo hatte das erſte Menſchenpaar, als Centrum der Menſchheit, die ſchöpferiſche Kraft in ſich, einen ſich ganz gleichen Menſchen als ein Gegenbild ſeiner ſelbſt, und als ein Ebenbild des dreyeinigen Gottes aus ſich zu erzeugen. Durch jede Schöpfung wird aber mit dem Weſen des Geſchöpfes zugleich die Form deſſelben von dem Schöpfer geſetzt. Und ſo hätte das erſte Menſchenpaar, vermöge ſeiner Schöpfer-

pfermacht, einen dem Wesen und der dreyfachen Form nach, sich ganz und durchaus gleichen Menschen hervorbringen können. Dem Wesen nach ist zwar der Mensch jedem andern Geschöpfe gleich; (denn aller Wesen ist eines und ebendasselbe, es ist die absolute Einheit des Seyns und Denkens), aber der Form nach ist er von allen andern verschieden, und nur nach dieser Form betrachtet, ist er aus allen das beste Gegenbild Gottes, weil er das Bild der göttlichen Substanz, und so das Ebenbild des dreyeinigen Gottes ist; denn er stellt an sich die Einheit mit der Zweyheit, und somit die Dreyeinigkeit dar. Der Eine Mensch dem Wesen nach, ist dreyfach der Form nach, Leib, Geist, Seele — Seyn, Denken, Einheit Beyder — Auf diese dreyfache Weise konnte sich also das Wesen des Menschen zum Objekte werden; denn so war es durch Gottes Position gesetzt. Wollte sich nun aber der Mensch nach einer oder nach allen drey Weisen zum Objekte werden, d. h., sich selbst erkennen; so musste er sich, um sich in Wahrheit zu erkennen als das, was er war, erkennen als ein durch Gottes Position gesetztes Ebenbild Gottes, d. i., er musste sich in Gott, und Gott in sich erkennen. Da in ihm, als einem Besonderen, das nothwendig mit einem Nichts behaftet ist, die Möglichkeit lag, sich noch anderst, und nicht als ein von Gott gesetztes, und in ihm bestehendes Ebenbild desselben zu erkennen; so lag in ihm zugleich die Möglichkeit der Sünde.

34. Al-

34.

Alſo, wie geſagt, war das erſte Menſchenpaar beſchaffen, ſo kam es aus der Hand des Schöpfers, und unter dieſer Betrachtung wird es mit Recht die Krone, und der Gott der Schöpfung genannt; denn es war wie ein erſchaffener Gott. Es ſtand darum als Herr über der Natur, und dieſe unter ihm, und gleichſam in ſeiner Hand. Es trug die ganze Welt in ſich, und war die höhere Repräſentation der Gottheit. Es konnte darum von der Natur auf keine Weiſe abhängig ſeyn, ihren Einwirkungen keineswegs offen ſtehen, noch etwas von dieſer Seite zu fürchten haben. All dieſes war es aber nur deſswegen, weil es in Gott, und Gott in ihm war, und konnte es nur ſo lange ſeyn, als es mit Gott, durch Freyheit und Selbſtbeſtimmung, blieb, was es nach der Poſition Gottes, und ſeinem urſprünglichen und abſoluten Verhältniſs war. In dieſem Zuſtande hatte es folglich ſchöpferiſche Kraft, und vermochte aus ſich und durch ſich, einen ſich durchaus gleichen Menſchen hervorzubringen.

35.

Es iſt ſomit erkannt, was das erſte Menſchenpaar zufolge ſeines göttlichen Urſprunges *hatte* und *war*, *haben* und *ſeyn muſste*; und ſo läſst es ſich erkennen, was es durch die Sünde *verlieren*

konn-

konnte, verlieren mufste, und *wirklich verloren hatte.* Es ift aber fchon aus dem erften Theile erüchtlich, dafs, und warum es fündigen, und von Gott abfallen konnte; denn, wie dort gezeigt wurde, vermochte es fich als ein für fich, ohne Gott und auffer Gott Beftehendes, folglich als ein Anderes, und nicht als ein durch Gottes Pofition gefetztes Gegenbild deffelben zu betrachten; und diefes Können war die Möglichkeit der Sünde, die ihm in der Schöpfung nicht genommen werden konnte, weil es einer Seits als ein Befonderes mit einem Nichts behaftet feyn mufste, und anderer Seits die Freyheit, die Selbftbeftimmung, und das Selbfterkennen zur Form deffelben nothwendig gehört; denn ohne diefe hätte es nicht das Ebenbild des dreyeinigen Gottes feyn können. Nur fo war es die vollkommnefte Repräfentation deffelben. Nun wiffen wir aus der Erfahrung ganz gewifs, dafs diefes erfte Menfchenpaar wirklich gefündiget habe, und von Gott abgefallen fey, und fo wiffen wir zugleich, dafs, und was es durch die Sünde fowohl für fich, als für alle Menfchen als ihre Nachkömmlinge verloren habe. Es verlor durch die Sünde 1. Gott; denn frey entfernete es fich von ihm, und kehrte fich an fich allein. Es verlor dadurch das Erkennen des dreyeinigen Gottes, und fo hörte es auf, das Eben- und Gegenbild deffelben zu feyn, weil fich Gott in ihm nicht mehr wie in einem Spiegel reflektiren konnte. Es verlor alfo

2. die

2. die Ehre der Repräſentation des dreyeinigen Gottes. Nur blieb ihm noch bey dieſer traurigen Kataſtrophe das Vermögen, ſich ſelbſt, und zwar auf eine dreyfache Weiſe zu erkennen — noch der einzige Reſt, wodurch das Göttliche im Gefallenen durchſcheint, und das noch itzt gleichſam der Grund der Möglichkeit ſeiner Erlöſung iſt. — Sich ſelbſt überlaſſen, und ſeine Dürftigkeit fühlend, wandte es ſich an die Natur, und ſuchte ſich an derſelben ſchadlos zu halten. Allein dieſes Zutrauen kam ihm theuer zu ſtehen; denn von Gott entfremdet, hatte es 3. die Herrſchaft der Natur verloren, und, indem es ſich gegen dieſelbe gekehrt hatte, wurde es von ihr unterjocht. Es war folglich ſowohl dem Leibe — dem Seyn — als dem Geiſte — dem Erkennen — nach, von ihr abhängig, und muſste durch ihre Hülfe exiſtiren, und erkennen. Es verlor endlich 4. ſeine ſchöpferiſche Kraft, die Kraft, aus ſich und durch ſich ſelbſt allein einen ſich, wie es vor der Sünde war, ganz gleichen Menſchen zu erzeugen; denn mit Gott gieng auch dieſe Macht verloren, weil ſie nur dem erſten Menſchenpaare darum zukam, weil es ihrem Urſprunge nach mit Gott Eins war. Sie muſste folglich mit Gott ihm entfremdet werden. Der gefallene Menſch konnte alſo nach dem Falle nur einen Menſchen hervorbringen, der ihm, wie er itzt, dem Leibe und dem Geiſte nach gleich war; und auch dieſen nur mit Hülfe der Natur, weil er von dieſer durch die Sün-

de

de durchaus abhängig geworden. Der durch das gefallene Menfchenpaar erzeugte Leib des Menfchen, konnte alfo nur ein fowohl feinem Entftehen, als feiner Fortdauer nach, von der Natur und ihren übermächtigen Einflüffen abhängiger, darum auflösbarer und fterblicher Leib feyn, weil er den Einwirkungen derfelben nie entzogen werden konnte. Eben fo mufs auch der vom gefallenen Menfchen erzeugte Geift des Menfchen, ein Geift feyn, der nur fich felbft und die Natur erkennt, weil der gefallene Menfch nur diefe Erkenntnifs dem erzeugten Menfchen mittheilen, d. h., ihn dem Geifte nach nur auf diefe Weife bilden kann.

Dadurch, glaube ich nun, foll die gröfste Dunkelheit diefes Punktes aufgehellt, und die Schwierigkeit gehoben feyn, welche auf jenen kurzen Sätzen liegt, die diefe Lehre ausfprechen.

36.

Durch diefe vollftändigere Auseinanderfetzung der vorhergehenden Lehre von der Sünde der erften Menfchen, und der daraus entftandenen Erbfünde, ift nun auch vieles für die Klarheit und Deutlichkeit der folgenden von der Erlöfung des Menfchen gewonnen; denn auch auf jenen Sätzen, womit diefe Lehre vorgetragen ift, liegt, wie ich vermuthe, noch für Manche einige Schwierigkeit. Es

ift

ist nun aber schon aus der Beleuchtung der vorigen Lehre so viel Licht auf diese geworfen, dass es eine gar leichte Sache ist, zu erkennen, in welchem Sinne die hernach eingetretene Erlösung diesen Verlust durch die Sünde herbeygeführt, sowohl für das erste Menschenpaar, als für alle daraus abstammende Menschen aufgehoben habe, habe aufheben können und müssen. Denn nun leuchtet es ein, dass, um das erste Menschenpaar zu erlösen, der Geist desselben umgeschaffen, und neu gebohren wurde. Nämlich, es musste bey demselben die wahre Erkenntniss Gottes wieder eintreten, wie sie zuvor war; und dieses Eintreten war die neue Erzeugung und Geburt des Geistes der ersten Menschen: oder diese wahre Erkenntniss war gleichsam die Seele ihres Geistes, die das Erkennen des Menschen und der Natur, welches der Geist des Menschen ist, in ein wahres Erkennen umstaltete, und folglich den Geist erneuerte. Diese wahre Erkenntniss Gottes konnte bey dem gefallenen Menschen nur durch eine unmittelbare Offenbarung Gottes eintreten; d. h., nur dadurch, dass sich Gott wieder, wie das Wesen, in den gefallenen Menschen, wie in seine Form hineinbildete, und der Mensch als Form, Gott als das Wesen in sich frey aufnahm. Ich sagte aber ausdrücklich: „*unmittelbare Offenbarung Gottes*": um auf diese Weise jede andere, die man auch Offenbarung, aber nur mittelbare zu nennen pflegt, z. B., der Natur, auszuschliessen;

denn,

denn, *wohlgemerkt*, nach dem Falle des Menſchen, und ſo lange der Menſch in der Sünde iſt, iſt die Natur für ihn keine Offenbarung, und kann es nicht ſeyn, ſo gewiſs ſie für den Menſchen ohne Sünde, Offenbarung und unmittelbare Offenbarung Gottes iſt. Daher das auffallende Phoenomen, daſs wahrhaft religiöſe Menſchen nicht begreifen können, wie die Natur nicht für alle Menſchen eine laute Offenbarung Gottes ſeyn ſolle, und dagegen der verſunkene Menſch nicht begreift, wie an ihr, als einer Offenbarung, Gott erkannt werden könne. Der Menſch muſs zuvor in ſich Gott angeſchauet und erkannt haben, ehe er denſelben auſſer ſich anſchauet und erkennt; ſo wie er ihn alsdann nothwendig in der Natur, im Sonnenſtäubgen, wie im Weltkörper, im Tropfen Waſſer, wie im Meere erblickt, wenn er ihn einmal in ſich geſehen hat. Dieſe Hineinbildung des göttlichen Weſens in den Menſchen, als ſeine Form, iſt aber nichts anderes, als die Selbſtaffirmation Gottes, welche im Menſchen als einer Affirmation Gottes, und als einem von ihm Affirmirten ſich wiederum dem Menſchen zur Anſchauung hingiebt, als das, wovon und wodurch der Menſch, als Gottes Affirmation iſt, folglich ſich als Princip des Menſchen dem Menſchen, im Menſchen darſtellt. Dadurch gelangt alſo der Menſch wieder zu derjenigen Form, wodurch er Menſch iſt, nämlich zur Erkenntniſs des dreyeinigen Gottes, und wird auf dieſe Weiſe wieder

die

die Repräsentation desselben. Denn, wie ich schon anderstwo bemerkte, der Mensch ist ohne wahre Erkenntniss Gottes nicht wahrhaft Mensch, weil er nur durch dieselbe als seine ganz eigene Form sich von den übrigen Geschöpfen als Mensch unterscheidet. Der gefallene Mensch ist darum nicht wahrhaft Mensch, weil er durch die Sünde jene Form verloren hat, wodurch er Mensch ist; nämlich jenes dreyfache Erkennen Gottes in sich und in der Natur, und Seiner und der Natur in Gott. Also dadurch hat die nach dem Falle des ersten Menschenpaars eingetretene Erlösung den Verlust desselben ersetzen können und müssen, und hat ihn wirklich ersetzt, dass Gott die Sünder wieder zu seiner Erkenntniss brachte, weil ihnen Gott so wieder zurückgegeben wurde. Durch dieses wiederhergestellte Verhältniss Gottes zum Menschen, war also das Verhältniss desselben zur Natur, wie es durch die Sünde gesetzt war, und in sofern es den Geist betraf, zwar gemilderet, aber nicht ganz aufgehoben; denn unterlag der Mensch itzt gleichwohl nicht mehr dem eisernen Gesetze der Natur, und war er von den Banden derselben durch die wahre Erkenntniss Gottes in soweit aufgelöset, dass er nicht mehr mit ganzem Herzen an ihr hängen musste; so bestand doch noch eine solche Relation zwischen ihm und ihr, dass, (nach der gemeinen Ansicht zu sprechen), sie den erlösten Menschen durch ihre Gaukeleyen blenden, und durch das An-

erbiethen ihres Reichthums von Gott ab - und zu ſich hinziehen konnte. Daher der immer und gleichſam mit jedem Augenblicke wiederholte Verſuch der Natur, den Menſchen auch dem Geiſte nach zu unterjochen, durch den falſchen Schein ihrer Güter, wodurch die Liebe des Menſchen zum Sinnlichen immer von neuem rege gemacht, und er von Gott zum Irrdiſchen hingezogen wurde. Daher ſein ununterbrochener Kampf gegen dieſes Andringen, und ſein immerwährendes Schwanken zwiſchen Gott und der Natur. Was das Chriſtenthum ſo treffend mit dem Streit zwiſchen Fleiſch und Geiſt bezeichnet. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem erlösten Menſchen, wenn wir ihn ſeinem Leibe nach betrachten. Auch in dieſer Beziehung wurde er durch die Erlöſung der Herrſchaft der Natur nur noch weniger entzogen; er blieb den Einwirkungen derſelben unterworfen, und folglich von ihr abhängig, und dieſe Abhängigkeit hörte bloſs mit der Zerſtörung des Leibes auf. Erſt nach dieſem Vorgange war die Erlöſung an ihm vollendet.

37.

Was hier von der Erlöſung des erſten Menſchenpaars, von der Nothwendigkeit, Art und Weiſe derſelben geſagt worden iſt; kann und muſs gleicher Maaſsen auf die Erlöſung des ganzen Geſchlechtes — nur mit einigen Abänderungen — über-

übertragen werden, weil die Abkömmlinge der ersten Menschen nie *anfänglich* zu seinem Zustande gelangen können, in welchem das erste Menschenpaar seinem Ursprunge nach sich befunden hatte. Der erste Zustand aller übrigen Menschen ist deswegen der Zustand der Sünde, womit aber hier die Erbsünde in der oben angegebenen Bedeutung verstanden wird, und ist dem zweyten Zustande des ersten Menschenpaars, seinem Zustande nach, dem Abfalle gleich. Die Erlösung der erstern ist darum Befreyung vom Zustande der Erbsünde, wie die Erlösung des letztern Befreyung vom Zustande der Sünde war. Beyde geschehen auf gleiche Weise durch Gottes unmittelbare Offenbarung, welche auf verschiedenen Wegen an die Menschen gelangt. Beyde werden nur nach der Auflösung des leiblichen Organismus vollendet, weil auch die Leiber der Nachkommenschaft, und zwar als zeitliche Produkte gefallener Menschen nur um so mehr demselben Gesetze des Todes unterworfen sind, dem das erste Menschenpaar durch seine freywillige Hingabe an die Natur unterlag. So, glaube ich nun ganz gewiss, soll auch jene Dunkelheit, die auf einigen jener kurzen Sätze liegt, hinreichend beleuchtet seyn.

38.

Werfen wir nun einen Blick auf den Innhalt dieser vorliegenden Schrift zurück, und erwägen

wir noch einmal dasjenige, was darinn gesagt und wie es dargestellt ist; so glaube ich sagen zu können, ohne mich deswegen einer Anmasung schuldig zu machen, dass ich mein gegebenes Versprechen getreulich, und nach Maass meiner Kräfte erfüllet habe. Denn hell und klar liegt es itzt am Wesen, in der Geschichte, und aus den Aussagen der Philosophie, welche drey ich hier zu offenbaren suchte, da, dass von jeher ein allgemeiner Irrthum, liegend auf dem ganzen Menschengeschlechte, und zwar als ein Erbübel, das von einem auf den andern übergehet, von dem philosophirenden Theile der Menschen, und zwar sowohl von denjenigen, die zur wahren Philosophie gekommen, als auch jenen, die dahin zu kommen versuchten, anerkannt worden. Wird nun aber dieser behauptete Irrthum, und die mit ihm nothwendig verbundene Folge nach seinem Wesen betrachtet; so ergiebt es sich von selbst, dass es eben dasselbe sey, was das Christenthum mit der Lehre von der Erbsünde sagt, und es wird zumal klar und deutlich eingesehen, dass diese so verschrieene Lehre desselben gerade, und nur dasjenige aussage, was bey dem traurigen Anblick des ausgearteten Menschengeschlechtes Vernunft und Philosophie mit lauter Stimme behaupten. Doch davon abgesehen, ob der Versuch gerathen oder nicht, so viel bleibt immer gewiss, dass gerade dieser Punkt nicht nur einer der schwierigsten, sondern, was noch vielmehr, einer

einer der wichtigſten für die Menſchheit iſt. Es bleibt gewiſs, daſs von dem Erkennen deſſelben überaus vieles und folgereiches abhange, und daſs ohne dieſes Erkennen die wichtigſten Angelegenheiten des Menſchen nicht erkannt, und in Ordnung gebracht werden können. So hängt offenbar die wahre Erkenntniſs der Naturbegebenheiten und ihrer Verhältniſſe zum Menſchengeſchlecht, dann der Thaten der Menſchen und der daraus hervorgegangenen, theils wohlthätigen, theils nachtheiligen Folgen, und die wahre Würdigung derſelben von dieſem Erkennen ab. Eben ſo wenig mag ohne dieſes Erkennen eingeſehen werden, was der Staat und die Kirche ſind, ſeyn können und müſſen, wozu Beyde gehören, wann, und wie dasjenige erreicht werde, was durch ſie als göttliche Anſtalten bey dieſem Anliegen der Menſchen erreicht werden ſolle; endlich wie die Erziehung des Menſchen beſchaffen ſeyn müſſe. Keine dieſer wichtigen Angelegenheiten kann alſo ohne dieſes Erkennen erkannt, und in Ordnung gebracht werden. Daher ſowohl beym Staate, als der Erziehung das unaufhörliche Hin- und Herſchwanken, das Einreiſſen und Aufbauen ohne Unterlaſs, die offenbareſten Widerſprüche in jedem Zweige der Regierung nicht nur in verſchiedenen Staaten, ſondern in Einem und eben demſelben, das Organiſiren und Reorganiſiren, wie die Jahreszeiten in einem beſtändigen Wechſel begriffen u. ſ. w. Woher, ſaget es mir, kommt doch

 die-

dieſer Unbeſtand, und zwar wohlgemerkt, gerade in den wichtigſten Angelegenheiten des Menſchen? Wenn ihr mir darüber keine nähere Auskunft, oder vielmehr eure Anſicht nicht offenbaren wollt; ſo will ich die meinige unverholen ſagen. Ich weiſs es zwar wohl, daſs wirkliche Staaten, als Nachbildungen der Idee des Staates, oder des Staates der Idee nach, nicht ſelbſt vollkommne Darſtellungen deſſelben ſind, noch ſeyn können; ſo lange die Idee ſich nicht allen Individuen des Staates eingebohren hat, und ihnen zu Theil geworden iſt. Ich weiſs es wohl, daſs eben derſelbe, als Nachbildung der Idee, in den dermaligen Verhältniſſen der Menſchen zur Natur, und zu einander, eine Seite habe, an welcher er als wandelbar und fortſchreitend vom Guten zum Beſſern erſcheint, wodurch an ihm eine gewiſſe Unbeſtändigkeit offenbar werden muſs. (Dieſe Seite wurde von mir im erſten Theile die negative Seite des Staates genannt.) Aber eben ſowohl, und gewiſs weiſs ich, daſs derſelbe, um die wahre Nachbildung, oder beſtimmter zu reden, die reale Darſtellung der Idee des Staates zu ſeyn, eine Seite an ſich haben müſſe, die unwandelbar und ewig, keiner Veränderung, und keines Vorſchreitens fähig iſt. Dieſe Seite iſt die poſitive Seite des Staates, (derjenigen Beſtimmung gemäſs, welche davon im erſten Theile gegeben worden), ſie iſt die Seite der Conſtitution, der Form, der Organiſation, der Religion, Gerechtigkeit, Sittlichkeit,

Wiſ-

Wiſſenſchaften und Künſte, der darauf ſich beziehenden Geſetzgebung, der Vollziehung und Handhabung dieſer Geſetze; denn all dieſes gehört zur wahren Darſtellung der Idee des Staates, oder der ewigen und unabänderlichen Verhältniſſe, und iſt deſswegen ſo unabänderlich wie dieſe. Das Hin- und Herſchwanken, die Ungewiſsheit dabey zu verfahren, der Wechſel und Unbeſtand kommen folglich bloſs her vom Mangel der Idee des Staates, zwar nicht einer gänzlichen Unwiſſenheit derſelben; (denn die Ahndung verläſst ſelten den Menſchen), aber einer klaren, und ſich ihrer bewuſsten Anſchauung dieſer Idee. Sie kommen her von der Unkenntniſs — nicht dieſes, oder jenes Volkes, nicht des Landes, des Klimas, der Weltgegend, wenigſtens nicht hauptſächlich — (man legt auf dieſe Dinge ein viel zu groſses Gewicht; ſie können wie Extremitäten, nicht wie der Mittelpunkt beherziget werden, da ſie zur negativen, und nicht zur poſitiven Seite des Staates gehören), ſondern ſie kommen her von der Unkenntniſs des Menſchen, und ſeines dermaligen Zuſtandes, und der Urſache derſelben. Denn bey dieſer obwaltenden Unkenntniſs kann ſich der Staat, d. h., dasjenige, was man gewöhnlich ſo nennt, oder diejenigen, welchen entweder die Entſtehung oder die Feſtſetzung, oder die Umwandlung, oder die Leitung derjenigen Menſchen zukömmt, die einen Staat bilden ſollen, nie dieſen erkennen, weder als Vorbereitung, noch als wirkliche Darſtel-

lung der Idee des Staates. Sie müssen somit bey dem fortwährenden Gefühle der Nothwendigkeit, einen Staat zu bilden, oder zu erhalten, im Finstern herumtappen, von Einem zum Andern greifen, und so gleichsam Versuche anstellen, an dasjenige zu gerathen, was dem ganzen gesellschaftlichen Körper gedeihlich seyn möchte. Wahrlich, noch immer viel Glück für die Menschen, wenn es dabey bleibt, und der Verstand nicht an die Stelle des Gefühles tritt. Geschieht aber dieses letztere; dann entstehet gewiss kein Staat, wenn er erst werden solle, sondern nur ein Scheinbild desselben, oder, ist er schon, dann eilet er mit schnellen Schritten seiner Auflösung zu, und nichts vermag ihn gegen dieselbe zu erhalten. Aber erkannt, was der Mensch seinem ersten Ursprunge, und der Staat der Idee nach ist; erkannt, in welchem Zustande der Mensch sich wirklich befinde, und wie er dahin gekommen; dann ist es in seinem unwandelbaren Princip erkannt, was der Staat itzt, theils als nothwendige Vorbereitung, theils als wirkliche Darstellung der Idee des Staates seyn könne und müsse; es ist erkannt, wie seine Constitution, Organisation, Gesetzgebung, Administration etc. in dieser doppelten Beziehung beschaffen seyn müsse; es ist erkannt, welche Einsichten und Gesinnungen diejenigen, welche an der Bildung und Ausbildung, Erhaltung und Leitung des Staates Antheil nehmen, haben, ja wie jeder, der ein Mitglied dieses grossen und gewaltigen Körpers

pers ſeyn will, an derjenigen Stelle, die er einnimmt, handeln müſſe; es iſt mit voller Gewiſsheit erkannt, daſs der Staat in allen Theilen ein volles Leben, und jeder Theil im Staate daſſelbe Leben leben, und daſs ſomit das Leben des Staates nur Ein, und doch vieler Leben, und folglich im Ganzen, wie im Einzelnen, ein öffentliches Leben ſeyn müſſe; es iſt endlich erkannt, daſs, wenn ſchon der Staat ſeiner negativen und zeitlichen Seite nach als Aufhebung der im Wege ſtehenden Hinderniſſe in ſeinen Anordnungen, Beſtimmungen, Geſetzen etc., wobey die Erfahrung als Lehrerin eintritt, wechſeln kann, doch in demſelben ſeiner poſitiven und ewigen Seite nach, kein Unbeſtand und Wechſel Statt haben könne, und daſs folglich jener Staat, in welchem dieſe Phoenomene hervortreten, noch nicht zur Selbſterkenntniſs gekommen, d. h., noch nicht in Wahrheit Staat ſey. Eben ſo verhält ſich die Sache bey der Erziehung, man mag dieſelbe als privat- oder öffentliche Erziehung, und ſo in dieſer letztern Hinſicht als eine ganz eigene Angelegenheit des Staates betrachten. Denn wie ſoll auch wohl eine wahre Erziehung des Menſchen nur möglich ſeyn, ſo lange es nicht erkannt iſt, was, und woran, und wie es dem Menſchen fehle, und wozu er erzogen werden ſolle? Und wie ſoll ich dieſes erkennen, ohne daſs ich zuvor mit voller Gewiſsheit einſehe, was der Menſch ſeinem erſten Ur-

ſprunge nach iſt, was, und wie er dasjenige geworden, was er wirklich iſt, und daſs er durch Erziehung dasjenige werden müſſe, was er der Idee nach iſt? Nichts davon zu melden, daſs ohne dieſe höhere Einſicht des menſchlichen Weſens nie eingeſehen werden könne, von welcher Seite man dem Menſchen vorzüglich beyzukommen, und ihn anzufaſſen trachten müſſe, um denſelben dahin zurückzubringen, wovon er abgekommen iſt; nichts, daſs ohne dieſe Einſicht die einzelnen Momente der Totalerziehung nicht gewürdiget, und ihr wahrer Werth nicht beſtimmt werden könne. Iſt aber dieſes wirklich ſo, wie es denn auf keine Weiſe geläugnet werden kann; ſo iſt die Folge nothwendig, daſs die in dieſer Schrift durchgeführte Lehre Eine der wichtigſten für das ganze Menſchengeſchlecht ſey, und deſswegen in der Philoſophie nie zu hoch angeſchlagen werden könne; ja, daſs jene Philoſophie ſelbſt, die dieſe Lehre zu ihrem Ausgangspunkt macht, obwohl ſie nie zum vollen Leben gelangen kann, dennoch die gröſste Achtung verdiene. Doch werfen wir auch nur einen Blick auf das Chriſtenthum hin, und betrachten wir daſſelbe, wie in ihm dieſe Lehre eine Grundlehre iſt, worauf der weit gröſsere Theil ſeiner Lehren und Anſtalten beruhet; und geben wir weiters auf die Zeichen der Zeit acht; ſo finden wir das höchſte Bedürfniſs einer philoſophiſchen Unterſuchung dieſer Lehre; denn offenbar gehet das Beſtreben und Ringen

gen ſogar eines groſsen Theils der Lehrer des Chriſtenthums — nichts von einem weit gröſseren Theile der zur litterariſchen Welt gehörigen Männer zu ſagen — dahin, eben dieſe ganz eigenthümliche Seite dem Chriſtenthume durch verſchiedene, und, wie ſie glauben, künſtliche Vorrichtungen abzubleichen, oder, wo dieſes nicht möglich, dieſelbe ſo in Schatten zu ſtellen, daſs man ſie am Chriſtenthume nicht mehr erblicken kann. Etwas, was vorzüglich an der unwürdigen Behandlung der wahren Würde Jeſu ſichtbarlich wird. Bey dieſem Beſtreben der Menſchen hilft es ſomit nichts, ſich bloſs an das Geſchichtliche des Chriſtenthums zu wenden, und daraus nachzuweiſen, daſs dieſe Lehre darinn enthalten, ja ſogar als Grundlehre an die Spitze deſſelben geſtellt ſey; denn die Einen kümmert es nicht, ob ſie im Chriſtenthume enthalten iſt, oder nicht; und die Andern deuten ſie nach ihrer Weiſe, Beyde, wie ſie vorgeben, durch Philoſophie geleitet. Es muſs alſo durch Philoſophie ſelbſt dieſe vorgebliche Philoſophie zerſtört, und damit die Eitelkeit ihres Grundes ans helle Licht geſtellt werden. Dahin gieng meine Abſicht, dahin mein Beſtreben. Habe ich dadurch nichts weiter erreicht, als daſs der geſchwätzige Gegner des Chriſtenthums in ſeinen Aeuſſerungen geſchmeidiger und hebutſamer, und der furchtſame Freund deſſelben in ſeinem Bekenntniſſe feſter und muthvoller geworden; ſo habe ich damit ſchon genug

ge-

gewonnen; denn so kann das Christenthum wieder mehreren Menschen nach seiner ganzen Fülle zu Theil werden, und ungestört sowohl heimlich als öffentlich wirken. Wahrlich, ein groser Gewinn für mich, da es Gewinn für die ganze Menschheit ist! Denn nichts in der Welt vermag die Stelle dieser wahrhaft göttlichen Gabe — des Christenthumes — auszufüllen.

Bayerische Staatsbibliothek München

Meist sinnstörende Druckfehler.

Vorrede.

S. 2	Zeile 3 v. u.	statt wichtigen	zu lesen nichtigen
— 6 —	13	— keine	— in keine

Erster Theil.

— 47 —	6	— wei	— weil
— 49 —	letzte	— Freiheit	— Dreiheir
— 79 —	4	— Freiheit	— Dreiheit
— 99 —	5	— Freiheit	— Dreiheit
— 114 —	1	— um	— nun
— 127 —	10 v. u.	— greifsg.	— preifsg.
— 136 —	15	— Emperie	— Empirie
— 161 —	8 im Titl.	und	— um

Zweiter Theil.

— 20 —	18	— Minersarchus	— Mnesarchus
— 45 —	14	— Umfange	— Anfange
— 50 —	14	— Heterogenität	— Heterogeneität
— 52 —	7	— Apellin	— Apellius.
— 60 —	22	— beyden	— bey den
— 63 —	letzte	— Cordora	— Cordova
— 82 —	12	— nur durch	— durch euer
— 127 —	17	— wird araus	— wir daraus
— 147 —	2 v. u.	— ziehe	— ziehen
— 151 —	3 v. u.	— yu wecken	— zu lenken
— 171 —	9 v. u.	— blicke	— der Aussage
— --- —	2	— (Freiheit (Freiheit	— Dreiheit — Dreiheit.

Es ist von dem Verfaſſer dieſer Schrift auch erſchienen, und beym Verleger derſelben zu haben:

Zimmer's, P. B. philoſophiſche Religionslehre, 1ter Thl. gr. 8. 1805. 1 fl. 54 kr.

— — Theologiæ ſpecialis ac theoreticæ. 4 Partes, 8. maj. 1802—1806. 5 fl. 42 kr.

— — Veritas Chriſtianæ Religionis etc. 2 Partes. 2 fl. 15 kr.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zimmer, Patritius Benedict

Philosophische Untersuchung über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes

Landshut 1809

Ph.u. 571 z
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047465-2